

Religiöse Pluralitäten - Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland

Klinkhammer, Gritt; Neumaier, Anna

Veröffentlichungsversion / Published Version
Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Klinkhammer, G., & Neumaier, A. (2020). *Religiöse Pluralitäten - Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland*. (Religionswissenschaft, 18). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839451908>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Gritt Klinkhammer, Anna Neumaier

RELIGIÖSE PLURALITÄTEN

**Umbrüche in der Wahrnehmung
religiöser Vielfalt in Deutschland**

[transcript] Religionswissenschaft

Gritt Klinkhammer, Anna Neumaier
Religiöse Pluralitäten –
Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland

Gritt Klinkhammer (Dr. phil.), geb. 1965, ist Professorin für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt qualitative Religionsforschung, Theorie der Religion und Islam in Europa an der Universität Bremen. Neben Forschungen zu Begegnungen zwischen MuslimInnen und ChristInnen und ihren Folgen beschäftigt sie sich mit unterschiedlichen Themen islamischen Lebens in Deutschland (Sufismus, islamische Verbände, Salafismus u.a.).

Anna Neumaier (Dr. phil.), geb. 1982, leitet das Kompetenzzentrum »Digitale religiöse Kommunikation« an der Ruhr-Universität Bochum. Ihre Schwerpunkte in Forschung und Lehre umfassen Religion und digitale Medien, gegenwärtige Religiosität, Säkularisierung und Pluralisierung in Deutschland, qualitative Religionsforschung, religiöse Vergemeinschaftung und Autorität.

Gritt Klinkhammer, Anna Neumaier

Religiöse Pluralitäten – Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland

[transcript]

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) und die Universität Bremen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2020 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5190-4

PDF-ISBN 978-3-8394-5190-8

<https://doi.org/10.14361/9783839451908>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Vorwort	7
1. Einleitung	9
1.1 Theoretische Konzeptionen religiöser Pluralisierung in der Moderne	11
1.2 Religiöse Pluralisierung in Deutschland: Asymmetrien und Ungleichzeitigkeiten .	16
1.3 Empirische Befunde	20
1.4 Forschungsfragen und Aufbau der Studie	28
2. Methodik der Studie	33
2.1 Methodologische Vorüberlegungen: Zur Verwobenheit von Biografie, Diskurs und Identität	33
2.2 Methodische Anlage der Studie	40
3. Interreligiöser Dialog als Strategie des Umgangs mit religiöser Pluralität ...	49
3.1 Über die Entwicklung des interreligiösen Dialogs in Deutschland	50
3.2 Empirische Befunde: Handlungsformen und Motive der Teilnahme	54
3.3 Teilnahme an interreligiösen Aktivitäten als Wahrnehmung und Umgang mit religiöser Vielfalt	62
3.4 Zwischenfazit.....	82
4. Wahrnehmung religiöser Pluralität in Deutschland – eine zeitgeschichtlich- diskursive Ordnung	87
4.1 Diskurse über die Wahrnehmung religiöser Pluralität	91
4.2 Wahrnehmungen religiöser Pluralität: Eine generationale Ordnung.....	155
5. Individuierte Aneignung religiöser Pluralität	191
5.1 Konzeptuelle Vorüberlegungen: Von Identität als analytischer Kategorie zu ihrer konstitutions- und diskurstheoretischen Auflösung	191

5.2	»Das soll man jetzt nicht sagen« – Über diskursive Vorordnungen und Sagbarkeitsgrenzen rund um religiöse Identität	200
5.3	Religiöse Identifikation und Abgrenzung angesichts religiöser Pluralität – eine empiriegeleitete Ausarbeitung.....	207
5.4	Zwischenfazit.....	240
6.	Fazit: Die Wahrnehmung religiöser Pluralität in Deutschland	249
6.1	Rückblick: Die qualitative Untersuchung der Wahrnehmung religiöser Pluralität	249
6.2	Ein gegenstandsbegründetes Modell der Wahrnehmung religiöser Pluralität.....	252
6.3	Theoretische Bezüge des Modells	267
6.4	Schluss und Ausblick: Religiöse Pluralität sind religiöse Pluralitäten.....	270
	Literaturverzeichnis	275
	Online-Literatur	290
	Filmverzeichnis.....	291
	Anhang	293
	Anonymisierte Liste der in der Arbeit zitierten InterviewpartnerInnen.....	293
	Liste der Transkriptionskürzel.....	293

Vorwort

Die Idee »religiöser Pluralität« als eine imaginäre Einheit in der religiösen Vielheit ist vielfach präsent – im Rahmen des empirischen Feldes interreligiöser Begegnungen, im Bereich des Politischen, aber auch in religionssoziologischen Statistiken und Makrotheorien. Unser Anliegen mit diesem Buch ist es, dieser Idee auf den Grund zu gehen, indem wir sie aus der subjektiven Perspektive Einzelner und aus dem empirischen Feld heraus in den Blick nehmen, und von dort aus nach ihrer Wahrnehmung, Verarbeitung und Wirkmächtigkeit fragen. Das Vorhaben baut dabei auf unsere je eigenen Forschungsarbeiten zu inter- und intrareligiösen Kontakten auf.

Wie die meiste Forschung an etwas komplexeren Gebilden war auch diese ein mehrjähriges Projekt. Angefangen haben wir Ende 2014, beendet war der erste Durchgang durch Erhebung und Auswertung des Datenmaterials Ende 2018, die Verschriftlichung dann im Frühjahr 2020. Dabei war der Austausch, den wir als zwei Forscherinnen und Autorinnen untereinander hatten, sehr anregend, aber nicht unbedingt immer projektverkürzend. Hinzu kam, dass Parallelprojekte, Lehre und akademische Selbstverwaltung ebenso wie Elternzeit und Umzüge nicht immer nur nebenbei zu erledigen waren.

Dass wir (dennoch) unser Projekt abschließen konnten, ist auch unterstützenden studentischen Hilfskräften und KollegInnen zu verdanken. Unser Dank gilt insbesondere unserer zeitweiligen Interpretationsgruppe: Laura Dickmann, Louisa Girod, Lucie Gott, Anne Kauhanen, Petra Klug und Till Peters. Die Transkriptionen haben Nele Albers, Louisa Girod, Lucie Gott, Madeleine Langkabel und Theresa Ziersch vorgenommen. Und für die Durchsicht des Manuskriptes nach Tippfehlern und Lesbarkeit in den letzten recht betriebsamen Wochen vor der Abgabe sind wir Petra Klug, Nela Hülle, Dana Nguyen, Lara-Jil Walenziak und Thorsten Wettich sehr dankbar.

Außerdem möchten wir unseren InterviewpartnerInnen dafür danken, dass sie sich neben ihrem oft zeitintensiven Engagement im interreligiösen Austausch auch noch Zeit für uns genommen haben und bereit waren, Auskunft zu geben. Ohne diese Offenheit wäre eine solche Arbeit nicht denkbar.

Last but not least: Solche Arbeiten nötigen vor allem in der (langen) Endphase auch den Familien, insbesondere den Partnern manches ab – Frederik und Tomas haben in mancherlei Hinsicht immer wieder grenzenlose Geduld und Unterstützung bewiesen und so entscheidend zum Entstehen der Arbeit beigetragen.

Die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) hat das Forschungsprojekt sowie seine Printveröffentlichung finanziert. Die Open-Access-Veröffentlichung wurde durch die Universität Bremen finanziell ermöglicht. Auch hierfür möchten wir uns bedanken.

Bremen und Bochum, im März 2020

Gritt Klinkhammer & Anna Neumaier

1. Einleitung

Globalisierung, sei sie nur medial oder auch durch Waren- und Migrationsbewegungen vor Ort erlebbar, ist nicht mehr aus unserem Alltag wegzudenken. Mit sich bringt sie die Erfahrung von Vielfalt und Pluralität: Mit nur einem Mausklick sind wir nahezu überall auf der Welt, sehen Bilder und Geschichten aus allen Winkeln der Erde, bestellen uns Waren von der anderen Seite des Globus und sehen, dass Nachbarn, Bekannte, FreundInnen oder KollegInnen andere Feste feiern, unbekannte Gerichte zubereiten, andere Traditionen pflegen, unterschiedliche Muttersprachen sprechen und auf ganz unterschiedlichen Kontinenten aufgewachsen sind. Gleiches gilt in Bezug auf Religion: Nicht nur, dass wir uns vom heimischen Schreibtisch oder Sofa aus über nahezu alle Formen von religiösen Traditionen informieren und austauschen können, auch vor Ort wächst ein vielfältiges Angebot für religiöse Bedürfnisse, lassen sich Gemeinden und Gemeinschaften von einer großen Anzahl von religiösen Traditionen in fast allen größeren und auch kleineren Städten finden.¹

Ungleich weniger offensichtlich ist, wie diese Entwicklungen im Einzelnen erfahren und bewertet werden. Studien zeigen, dass die religiöse Vielfalt in beiden Teilen Deutschlands etwa zu gleichen Teilen als sowohl kulturelle Bereicherung (West 61 %, Ost 57 %) als auch als Ursache für Konflikte (West 65 %, 59 %) gesehen wird (vgl. Pollack/Müller 2013: 36). Gleichwohl solche quantitativen Meinungsbilder ein erstes Bild ergeben, verraten sie dennoch kaum etwas darüber, woher solche Einstellungen rühren, wie Menschen konkret Pluralität erfahren, und was diese Erfahrung mit ihnen macht.

An genau diesen Fragen setzt die vorliegende Studie mit einer qualitativen Untersuchung der Pluralitätserfahrung auf der Ebene von Individuen

1 Siehe dazu z.B. die vorhandenen Überblicke zu Religionen in Städten: Ruttmann 1995, Meier-Hüsing/Otten 2003 u.a.

und mit besonderem Bezug auf Religion an. Mit Blick auf Deutschland zeigt sich hier zunächst eine unklare Gemengelage. Einerseits hat, entgegen einer in gesellschaftlichen Diskursen immer wieder wahrnehmbaren starken Skepsis bis hin zur Ablehnung eines konkreten und dauerhaften Miteinanders mit religiös ›Fremden‹, die Vielfalt religiöser Traditionen, Ideen und Praktiken durchaus zugenommen, etwa in Form der westlichen Aneignung des Reinkarnationsglaubens, der Aufnahme des Zen in christliche Exerzitien oder von indischem Yoga, Heilsteinen und buddhistischen Meditationstechniken in unsere Alltagskultur. Andererseits nehmen längst (noch) nicht alle Menschen die Pluralität in unserer Gesellschaft viel mehr als medial vermittelt wahr. Das heißt auch, dass die Pluralitätsannahmen, die in der Regel aus makrosoziologischen quantitativen Studien abgeleitet werden, notwendig differenziert werden müssen (siehe z.B. Pollack/Tucchi/Ziebertz 2012). Die Religionswissenschaftler Markus Hero und Volkhard Krech haben dazu den kritischen methodischen Einwand formuliert, dass aus der statistischen Beobachtung religiöser (gemeindlicher) Pluralisierungsprozesse in einem Land

»keinesfalls auf eine gleichläufige Veränderung subjektiver Wahrnehmungs- und Aneignungsweisen geschlossen werden darf – weder im Sinne einer Haltung des Wählens und Aussuchens, noch im Sinne eines ›kognitiven Drucks‹ oder eines ›Plausibilitätsverlustes‹ (Berger), der durch die Angebotsvielfalt hervorgerufen wird« (Hero/Krech 2012: 153).

Diese Beobachtung wird von der internationalen Vergleichsstudie des »Religionsmonitors« der Bertelsmann-Stiftung, die religiöse Vielfalt, ihre Ausdrucksformen und Folgen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Zusammenhängen (wie Arbeit, Familie, Freundschaftskreis, aber auch Wertebezug der Einzelnen) statistisch ergründen will, gestützt:

»Mit welchen Werthaltungen und Einstellungen der Menschen welche konkreten Formen religiöser Netze einhergehen, ist insgesamt wenig eindeutig. Tatsächlich zeigen sich nur wenige statistisch belastbare Zusammenhänge, und die, die sich finden lassen, legen nahe, dass religiös brückenbildendes Sozialkapital je nach Beschaffenheit des gesellschaftlichen Kontexts unterschiedliche Werte befördert oder voraussetzt« (Traunmüller 2014, 86).²

2 Traunmüller resümiert zudem, dass zwar beobachtet werden könne, dass »religiösere Sozialbeziehungen [...] in der Regel auch religiös homogener« sind, aber dennoch nicht statistisch nachgewiesen werden könne, ob die »religiöse Vielfalt« der Sozial-

Diese Unschärfe quantitativer Religionsforschung in Bezug auf mikrosoziale Prozesse macht deutlich, dass detaillierte empirische Untersuchungen zum Zusammenhang von wahrgenommener religiöser Pluralität und religiöser Identität noch ein großes Forschungsdesiderat darstellen: Wie verhält sich das statistische Vorhandensein religiöser Pluralität zu ihrer tatsächlichen Erfahrung? Wie wird die erfahrene religiöse Vielfalt im eigenen Umfeld bewertet? Und welche Konsequenzen ergeben sich daraus etwa für die Religiosität der Betroffenen? Die vorliegende Studie soll einen Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen leisten, indem sie die subjektiven Wahrnehmungsweisen von religiöser Pluralität bzw. ihre identitätsbezogene Verarbeitung qualitativ-empirisch untersucht. Sie schließt damit nicht nur an die schon genannten statistischen Forschungen an, sondern auch an religionssoziologische Debatten der letzten Dekaden rund um die Konsequenzen religiöser Pluralisierung. Sie wendet sich diesen Fragen und Positionen aber weder quantitativ noch makrotheoretisch zu, sondern fokussiert auf Pluralitätserfahrung, indem sie erstens an biografischen Erfahrungen ansetzt, zweitens (durch den Fokus des Samples auf Engagierte im interreligiösen Dialog) auf den sozialen Nahbereich blickt – gleichwohl im Verlauf der Studie bald deutlich wurde, dass dieser soziale Nahbereich längst nicht nur durch face-to-face-Erfahrungen bestimmt wird, sondern weitere Querverbindungen zu zeithistorischen Ereignissen und translokalen Diskursen aufweist.

Im Folgenden dieser Einleitung wird ein kurzer Überblick über den Forschungsstand zu eben jenen allgemeinen Bezugsfeldern unserer Fragestellung entfaltet: den grundsätzlichen Konzeptionen religiöser Pluralisierung in der Moderne, der Lage religiöser Pluralisierung in Deutschland, und den vor allem quantitativen Befunden zur Wahrnehmung religiöser Pluralität, bevor abschließend ein Überblick über den Aufbau der Studie gegeben wird.

1.1 Theoretische Konzeptionen religiöser Pluralisierung in der Moderne

Dem Mangel an qualitativ-empirischen Studien zum Umgang mit Pluralität und Pluralitätserfahrung steht eine dominante konzeptionelle und theoretische

beziehungen »eher zu einer Abschwächung der Religiosität führt« (Traunmüller 2014: 29).

sche Beschäftigung mit der Entstehung und Wirkung von Pluralität in modernen Gesellschaften, darunter auch zu dem uns interessierenden Feld von religiöser Pluralität gegenüber. Religiöse Pluralisierung wird darin als eine Folge der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaften verstanden. Religion wird dabei sowohl nur noch eine weltanschauliche Grundannahme unter mindestens zwei übergeordneten Alternativen – religiösen und säkularen Weltansichten –, als auch aufgrund von Privatisierungs- und Individualisierungstendenzen u.U. in ihren Ausdrucksformen vervielfältigt. Einer der bekanntesten Ansätze zu gesellschaftlichen und subjektiven Auswirkungen religiöser Pluralisierung stammt von Peter L. Berger. Er hat bereits 1980 in seinem Buch »Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft« darauf aufmerksam gemacht, dass Modernisierung im Sinne der Ausdifferenzierung von Gesellschaft eine Entmonopolisierung von Religion und damit ihre Subjektivierung und Pluralisierung hervorbringe. Für den Gläubigen entstehe dadurch die Notwendigkeit zur Wahl seiner Überzeugung: Religion sei dann nicht mehr als selbstverständlich und unhinterfragt gegeben erlebbar, sondern werde subjektiviert und erleide durch das Bewusstsein, eine von vielen wählbaren Möglichkeiten zu sein, einen Plausibilitätsverlust. Während im anfänglichen Verständnis Bergers diese Situation inhärent zur Säkularisierung und damit zur Auflösung von Religion führen sollte, vertritt er in einem seiner letzten Bücher, »Altäre der Moderne« (2015), die Position, dass religiöser und säkularer Diskurs nebeneinander sowohl in der Gesellschaft wie auch im Bewusstsein des Individuums existieren könnten:

»Für die meisten Gläubigen sind Glaube und Säkularität einander nicht ausschließende Modi, mit der Realität umzugehen; das ist keine Frage des Entweder-oder, vielmehr des Sowohl-als-auch. [...] In der Erfahrung der meisten Individuen widersprechen Säkularisierung und Religion einander nicht. Sie koexistieren vielmehr, wobei jede zu einer spezifischen Form der Realitätsbetrachtung gehört.« (ebd.: 82)

Das heißt, nach Berger pluralisieren sich auf diese Weise auch das Bewusstsein und die Überzeugung des Individuums. Allerdings habe der säkulare Diskurs dazu geführt, dass Religion kaum mehr bei jedem Thema höchste Relevanz zugesprochen werde. Relativierung und Entplausibilisierung blieben insofern durch den doppelten Pluralismus – der zwischen den Religionen und der zwischen Religion und Säkularität – in der modernen Gesellschaft als Herausforderung für den religiösen Menschen bestehen. Diese Herausforderung führe aber nicht zwangsläufig zur Säkularisierung, sondern zu einer

Situation, in der Religiosität zur »Meinung« geriere und daraus eine entschiedene Religiosität erwachse, die sich zum Teil fundamentalistisch gebe, um die Gewissheit »vormoderner Gesellschaft« zurückzuerlangen (vgl. ebd.: 54).

Andere Analysen konstatieren demgegenüber, dass der durchaus hohe Anspruch an das Individuum zur Selbstorganisation, der durch die moderne pluralisierte und damit relativierte Wertewelt geschaffen werde, eine Art Gegenbewegung auch bzw. besonders im Bereich der Religion auslöse. So sieht Martin Riesebrodt etwa die gegenwärtig zu beobachtende »Rückkehr der Religionen« in der Moderne dadurch charakterisiert, dass diese der durch Pluralisierung und Relativierung entstandenen »krisenhaften Modernisierungserfahrung [...] letzte Werte und zeitlose Ideale« entgegensetzen wollten (Riesebrodt 2000: 26). Ähnlich urteilte auch schon Daniele Hervieux-Légér (1990), indem sie die Existenz von Religion in der Moderne vor allem der Krisenerfahrung geschuldet sah, die die Modernisierungsverlierer ereile.

Bereits 1985 haben zudem die Rational-Choice-Ansätze erstmals in der Religionssoziologie betont, dass Pluralisierung als Konkurrenzsituation verstanden werden könne, die das religiöse Geschäft ganz grundsätzlich belebe. Das hieße also, dass Religion unter den Bedingungen von religiöser Pluralität nicht von einem Plausibilitätsverlust betroffen sei, vielmehr nötige ein reicheres Angebot nur dazu, das eigene Profil durch tendenziell strengere, abgeschlossener Abgrenzungen zu den anderen Angeboten zu schärfen (vgl. z.B. Stark/Finke 2000). Die Entwicklung von religiöser Pluralität ziehe also die Notwendigkeit nach sich, das eigene Angebot attraktiv, aber »hochpreisig« bzw. zielgruppenspezifisch zu gestalten. Insofern steht Pluralismus hier eher für eine Verschärfung in Bezug auf die »Reinheit« des eigenen religiösen Programms.

Eine markttheoretische Betrachtung nimmt auch Pierre Bourdieu (2000) in seiner Konzeption des religiösen Feldes vor, hat dabei allerdings nicht speziell eine Pluralisierung der religiösen Felder als solche im Blick als vielmehr die Konkurrenz unterschiedlicher HeilsanbieterInnen innerhalb eines religiösen Feldes³ sowie zwischen religiösen und säkularen AnbieterInnen (z.B.

3 Als solche unterschiedlichen (idealtypischen) Anbietertypen versteht Bourdieu (im Anschluss an Max Weber) z.B. die »Priester«, die vor allem die liturgische und institutionalisierte Verwaltung der Religion übernommen haben, neue »Propheten«, die diese Verwaltung aufgrund ethischer Bedenken infrage stellen, und die »Zauberer«, die den »Laien« konkrete veräußerbare Heilsversprechen anbieten (vgl. Bourdieu 2000).

im Bereich von Gesundheit und Seelsorge) und ihr Verhältnis zu den »Laien« (Bourdieu) bzw. »AngebotsnehmerInnen«. Als Folge der Konkurrenz zwischen religiösen und säkularen AnbieterInnen konstatiert er eine Verflüssigung der Grenzen von Religion und Nicht-Religion (vgl. Bourdieu 1992), weil beide Bereiche sich gegenseitig auch semantisch beeinflussten. Die innerreligiöse Konkurrenz unter verschiedenen Formen der HeilsanbieterInnen versteht Bourdieu vor allem als beständigen Kampf unterschiedlicher Mächte um die Gunst der LaiInnen (vgl. 2000: 28-37). Für ihn stellt sich angesichts dieser selbstverständlichen Konkurrenz- und Machtkämpfe gar nicht die Frage nach einem Plausibilitätsverlust von Religion durch Pluralisierung,⁴ sondern vielmehr die grundsätzliche Frage danach, wie Religion überhaupt symbolisch, kulturell und ökonomisch attraktiv gehalten wird für die LaiInnen. Im übertragenen Sinne stellt sich daher für ihn die unsere Perspektive berührende Frage, welche Bedeutung die LaiInnen in diesen Prozessen einnehmen, und wie es um ihre *agency* und Entscheidungskraft im Verhältnis zu vorgeordneten religiösen Angeboten und ihren diskursiv gezogenen Abgrenzungen bestellt ist.

Einschlägig für unsere Studie ist weiterhin Thomas Luckmanns (1991) Diagnose eines Monopolverlusts des einen einigenden »Heiligen Kosmos« in modernen Gesellschaften, der in der Pluralisierung der religiösen Perspektiven und Angebote münde. Die Situation des Monopolverlusts ruft nach Luckmann zwar Privatisierung von Religion, aber keinen grundsätzlichen Plausibilitätsverlust hervor. Vielmehr verlagerten sich die religiösen Inhalte, die unter der Hinsicht eher privaten Interesses an Religion stärker auf Themen der eigenen biografischen Entwicklung sowie auf die persönliche Erfahrbarkeit bezogen seien (vgl. ebd.: 151f.). Hubert Knoblauch spitzt diese Beobachtung später unter dem Begriff der »doppelten Subjektivierung« zu (vgl. 2009: 272f.). Die Frage nach Folgen religionsbezogener Pluralitätserfahrung berücksichtigt Knoblauch allerdings darüber hinaus nicht in seiner Konzeption.

Gemeinsam ist den dargestellten religionssoziologischen und akteursbezoge-

4 Anders als die Rational-Choice-Markttheorie hat Bourdieu aber eine eigene Theorie (im Anschluss an Max Weber) zum besonderen gesellschaftlichen Interesse an Religion als in eine »Theodizee« gekleidete »Soziodizee« (2000: 71). Religion sei also ein Mittel, ideell und ggfs. auch real das Leid, die Unterdrückung oder Unterprivilegierung in der Gesellschaft zu bearbeiten, das heißt zu legitimieren oder auch zu bekämpfen (vgl. ebd.: 23ff).

nen Konzeptionen, dass sie religiöse Pluralisierung als Herausforderung oder gar Anfechtung und zum Teil auch als Motor der Veränderung für die Religionsausübung und/oder für den gesellschaftlichen Zusammenhalt betrachten. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive sind diese Analysen im Allgemeinen und für unsere empirische Studie im Besonderen höchst anregend, allerdings selbst noch einmal auf ihren erkenntnistheoretischen Standpunkt hin zu befragen. So haben z.B. die Religionswissenschaftler Hans Kippenberg und Kocku von Stuckrad (2003) darauf hingewiesen, dass die Problematisierung von religiöser Pluralität für die Existenz von Religion bereits als normierte Standortgebundenheit kritisiert werden müsse, da die »Idee von sich ausschließenden religiösen Optionen« bereits als »Ergebnis eines langen europäischen Prozesses der ›Singularisierung‹ und ›Normatisierung‹ religiöser Dynamik« (2003: 148) zu verstehen sei. Gerade die Problematisierung von Pluralität sei also nur ein »artificialer Sonderfall« (ebd.: 152), der eine Altlast christlich-monotheistischer Theologie in Europa repräsentiere. So richtig diese Analyse auch sein mag, so ist doch für unsere Untersuchung der Wahrnehmung religiöser Pluralität in Deutschland wichtig, dass sie genau an diesem historischen Fall ansetzt. In diesem Sinne setzen wir die oben dargelegten Theorien eben gerade nicht als Prognosen oder Theorien unhinterfragt voraus, sondern wollen sie vielmehr einer qualitativ-empirischen Untersuchung unterziehen.

Als eine weitere erkenntnistheoretische Problematik, die sich bei der Analyse von Pluralität stellt, wird diskutiert, wie Pluralität als miteinander gedachte Einheit von Teilidentitäten überhaupt dargelegt werden kann.⁵ Für unser Thema brächte das beispielsweise die Frage auf, wie religiöse Pluralität als Einheit von einzelnen Religionen gedacht werden kann, ohne dass jede dieser zugehörigen Religionen selbst bereits als begrenzte essentielle Entität gedacht wird: Religionen, ihre Ähnlichkeiten und Grenzen zueinander müssten dann letztlich vorab bestimmt werden. Allerdings gilt auch hier, dass unser Ziel nicht ist, eine angemessene Darstellung religiöser Pluralität zu erzielen, als vielmehr zu analysieren, wie (und warum) die religiösen AkteurInnen

5 Die KulturosoziologInnen Boldt/Soeffner (2014) stellen sich dieser Frage, indem sie nach konzeptionellen Ausdrucks- und Darstellungsformen von Pluralität jenseits von kulturalistischen Essentialisierungen (wie sie in den Ausdrücken »Multikulturalismus«, »Interkulturalität« enthalten sind) suchen. In den letzten Jahren sind aufgrund dieser Problematik alternative Begriffe wie der der »Transkulturalität« (vgl. Welsch 2012) und – stärker auf eine politische Programmatik bezogen – der der »Konvivenz« (vgl. Adloff/Heins 2015) entstanden.

religiöse Pluralität gegebenenfalls in ihre Bestandteile – seien es essentialisierende oder relativierende – zerlegen oder in einer wie auch immer gearteten – hybriden oder re-essentialisierenden – Gemengelage zueinander ordnen.

1.2 Religiöse Pluralisierung in Deutschland: Asymmetrien und Ungleichzeitigkeiten

Die bis hierhin vorgestellten Ansätze liefern makrotheoretische Überlegungen zu einer zunehmenden religiösen Pluralisierung in gegenwärtigen westlichen Gesellschaften. Doch wie sieht es konkret im Untersuchungsfeld unserer Studie, in Deutschland aus?

Seit der Wiedervereinigung Deutschlands 1990 ist der Anteil der Konfessionslosen auf gut über ein Drittel (38 %) der Bevölkerung angestiegen (vgl. fowid 2018). Mitglied in einer katholischen oder evangelischen Kirche sind entsprechend nur noch jeweils weniger als ein Drittel der Bevölkerung in Deutschland (28 % sind Mitglied in der katholischen Kirche, 25 % sind Mitglied in einer evangelischen Landeskirche, die Mitglieder christlicher Freikirchen zusammen mit Zeugen Jehovas, Mennoniten u.a. machen rund 1,1 % der Bevölkerung aus). Damit sind immer noch etwa 54 Prozent der Bevölkerung Mitglied in einer christlichen Kirche oder christlichen Gemeinschaft. Mit etwa fünf Prozent Anteil der Bevölkerung ist der Islam – mit all seinen unterschiedlichen Ausprägungen und Institutionalisierungen allerdings – die drittgrößte religiöse Strömung in Deutschland (vgl. ebd.). Dann folgen zahlenmäßig die orthodoxen Kirchen, denen etwa 1,9 Prozent der Bevölkerung angehören, buddhistische Gemeinschaften mit 0,2 Prozent, und jüdische, hinduistische und jesidische Gläubige mit je 0,1 Prozent (vgl. ebd.). Solche Zahlen sind allerdings, sobald sie den Bereich der parochialen Gemeindestruktur der christlichen Großkirchen verlassen, nur noch Schätzungen, ihnen ist daher mit entsprechender Vorsicht zu begegnen. Dennoch zeigt bereits dieser grobe Überblick, dass die religiöse Pluralisierung in Deutschland mit Blick auf die Statistiken eine asymmetrische ist, indem die quantitativen Verhältnisse klare Mehr- und Minderheiten konfigurieren. Bei einer solchen Zählung fehlen zudem noch die vielen kleineren religiösen Gruppierungen wie anthroposophische Strömungen, Reiki-Verbände oder pagane Gruppen sowie freie Anbieter, deren Mitgliedschaftsbindungen viel loser sind – hier ist durchaus auch von Doppelzugehörigkeiten zu mehreren dieser kleineren Gruppierungen auszugehen. Dies gilt aber auch für Parallel-

Identifikationen mit einer oder mehreren dieser kleineren Strömungen und gleichzeitiger Kirchenmitgliedschaft: Der Kirchensoziologe Karl Gabriel (2009) weist in dieser Hinsicht anhand der Ergebnisse des Religionsmonitors 2008 darauf hin – was im Übrigen auch der Religionssoziologe Detlef Pollack (1996) in seinen früheren Prognosen zum Religionswandel in Deutschland schon angenommen hatte –, dass ein großer Teil der Pluralisierung von Religionsmustern in Deutschland, vom Pantheismus bis zur Ungläubigkeit, unter dem Dach der Kirchenmitgliedschaft stattfindet und weniger unter den Konfessionslosen. Die qualitative Studie der Kultur- und Religionswissenschaftler Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt (2005) hat diese Vermutungen empirisch füllen können. Mit Blick auf die o.g. Zahlen muss überdies berücksichtigt werden, dass bei genauerer Hinsicht gerade für MuslimInnen von einer uneinheitlichen Übereinstimmung von formaler Zuschreibung und tatsächlicher Anhängerschaft auszugehen ist und darum hier wohl weniger Gläubige zu finden sind als die Statistiken regelmäßig auf formaler Grundlage ausweisen.⁶

Doch nicht nur mit Blick auf das statistisch ungleiche Zahlenverhältnis des Christentums zu anderen Religionen in Deutschland und der aktiveren Pluralisierung der individuellen religiösen Praxis und Überzeugungen von Kirchenmitgliedern zeigt sich eine »Asymmetrie des religiösen Pluralismus in Deutschland«, wie Gabriel (2009) diese Situation treffend charakterisiert hat. Hintergrund zumindest der statistischen Asymmetrie ist überdies eine Ungleichzeitigkeit in der Entwicklung religiöser Pluralität in Deutschland auf der Ebene von Gesetzgebung und politischen Aushandlungsprozessen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren es vor allem die christlichen Kirchen und Freikirchen, die den gesellschaftlichen Hintergrund für die Religionsgesetzgebung in Bezug auf Religionsfreiheit bildeten, die dann nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik übernommen wurde. Die Zunahme nichtchristlicher Gemeinschaften in Deutschland erfolgte im Zuge von Arbeitsmigration sowie auch durch Flucht und zunehmende globale Vernetzung. Ihre strukturelle und gesetzgeberische Integration ist noch längst nicht abgeschlossen, auch wenn gemeinhin selbstverständlich von einem »religiösen Pluralismus« in Deutschland gesprochen wird. Auch in der wissenschaftlichen Diagnose wurde dementsprechend auf die wichtige Unterscheidung zwischen faktischer Pluralität einerseits und Pluralismus

6 Nur etwa 20 % der MuslimInnen gehören einem muslimischen Dachverband als Mitglied an (vgl. Haug/Müssig/Stichs 2008).

als ideellem Ziel moderner liberaler demokratischer Gesellschaften andererseits hingewiesen (Beckford 2014). An diese kritische Unterscheidung schließen auch die Überlegungen der Kultur- und Religionswissenschaftlerinnen Courtney Bender und Pamela E. Klassen (2010) an, dass Pluralismus in modernen Gesellschaften vor allem zu einem »prescriptive discourse« (ebd.: 12) gehöre: Dieser diene letztlich dazu, eher eine Harmonisierung aller religiöser Traditionen unter ein Konzept anstelle der Freiheit des Einzelnen voranzutreiben. Kritisch merken sie dazu an, dass so Divergenzen, Inkommensurabilitäten, Begegnung und Hybridisierung kaum mehr in den Blick kämen. Allerdings stießen demokratische Gesellschaften mit ihrem »prescriptive discourse« von Pluralismus regelmäßig an die Grenzen ihrer Realisierung, die sich aber im besten Fall durch gerichtliche Auseinandersetzungen klären ließen. Dabei würden dann zumindest die konkreten Inkommensurabilitäten und Divergenzen deutlich zutage treten. In Bezug auf die Etablierung eines religiösen Pluralismus in Deutschland ist genau dies in den letzten Jahren zu beobachten gewesen (vgl. Klinkhammer/Frick 2002, Reuter 2014), denn spätestens bei solchen gerichtlichen Verhandlungen von z.B. Anerkennungserwartungen seitens neuer, meist nicht-christlicher religiöser Gruppierungen, andersgläubiger Eltern für ihre Kinder in öffentlichen Schulen oder muslimischer Dachverbände wie auch von Einzelpersonen für ihre »abweichenden« Religionspraktiken werden die spezifisch christlich normierten historischen Pfade der Bundesrepublik sichtbar (vgl. z.B. Karakasoglu/Klinkhammer 2016 und Willems/Reuter/Gerster 2016).⁷ Die Divergenzen und Inkommensurabilitäten zeigen sich gerade deshalb an solchen Verfahren, weil die Religionsgesetzgebung der Bundesrepublik durchaus ein grundsätzliches »Gleichheitsversprechen« für alle Religionsgemeinschaften beinhaltet (vgl. Heinig 2010: 114), auf das sich Religionsgemeinschaften wie auch Einzelpersonen berufen können, wenn die Gesetzgebung auch in ihrer Entstehungszeit fast ausschließlich auf die christlichen Kirchen bezogen war.⁸ So ist die Asymmetrie religiöser Pluralität in Deutschland auch vor dem Hintergrund der Ungleichzeitigkeit ihrer Entfaltung zu verstehen. Die

7 Feiertagsregelungen, seelsorgerliche Versorgung im Gefängnis und der Bundeswehr, Friedhofsgesetze, Sendezeiten im öffentlich-rechtlichen Rundfunk, der Einzug von Kirchensteuern durch staatliche Verfahren und viele weitere Beispiele zeigen die alltägliche Verankerung und Dominanz des Christlichen in den Strukturen der Bundesrepublik (vgl. Karakasoglu/Klinkhammer 2016).

8 Das Judentum erhielt 1919 neben den beiden Großkirchen und einigen kleineren christlichen und nicht-christlichen Gemeinschaften ebenfalls den Körperschaftssta-

Liste der Körperschaften des öffentlichen Rechts religiöser Gruppierungen – als gesetzgeberisch höchste Stufe der Anerkennung einer Religionsgemeinschaft in Deutschland – ist durchaus lang, weist aber bis heute nur wenige explizit nicht-christliche Organisationen auf und die meisten davon erst in jüngster Zeit (wie z.B. Zeugen Jehovas in Berlin seit 2005, Ahmadiyya Muslim Jamaat in Hessen seit 2013, Humanistischer Verband in Berlin seit 2019⁹). Bei den gerichtlichen Entscheidungen ist eine zunehmende Öffnung hin zur Anerkennung von grundlegender religiöser Pluralität in Deutschland zu beobachten, so schon 1995 beim Kruzifix-Urteil (vgl. Jetzkowitz 2000) als auch 2015 beim revidierten Verfassungsgerichtsurteil zum Kopftuch.¹⁰

Die religiöse Pluralität in Deutschland erscheint damit nicht nur als eine asymmetrische und ungleichzeitige, sondern auch als eine noch nicht realisierte bzw. noch auszuhandelnde und teils auch strittige. Uns interessiert daneben mehr noch, dass zum einen die religiöse Pluralisierung in manchen Regionen Deutschlands (noch) kaum erlebte Realität sein dürfte, zum anderen bleibt offen, wie auch dort, wo ChristInnen, MuslimInnen, Hindus, BuddhistInnen und andere Tür an Tür leben, diese religiöse Pluralität erlebt wird. Diesem Feld der Wahrnehmung religiöser Vielfalt, und insbesondere empirischen Befunden dazu, widmet sich das folgende Teilkapitel.

tus; 1950 trat er wieder in Kraft, nachdem ihn die Nationalsozialisten dem Zentralrat der Juden aberkannt hatten (vgl. Demel 2011).

9 Die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts ist Ländersache, darum gilt dieser Status nicht für die gesamte Bundesrepublik. Grundsätzlich gibt es kein Anerkennungsverfahren für Religionsgemeinschaften in Deutschland. Vielmehr können sich religiöse und weltanschauliche Gruppierungen als eingetragener Verein zusammenfinden. Allerdings sind steuerliche Vergünstigungen, das Recht auf Religionsunterricht in staatlichen Schulen oder das Schließen eines Staatsvertrags mit einer Anerkennung (unterhalb des Körperschaftsstatus) verbunden, deren Verfahren aber nur indirekt geregelt ist.

10 Beschluss vom 27. Januar 2015 – 1 BvR 471/10 (https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2015/01/rs20150127_1bvro47110.html).

1.3 Empirische Befunde

Befunde zur Wahrnehmung religiöser Pluralität (als Gesamtheit) in Deutschland

Welche Befunde zur Wahrnehmung der gegenwärtigen Situation religiöser Pluralität in Deutschland liegen nun bereits vor? Religionswissenschaftlich ist sowohl das Thema der Diversität der Religionen (z.B. Bender/Classen 2010), der gegenseitige Einfluss von Religionen (z.B. Baumann/Behloul 2005) als auch ihr Miteinander und ihre jeweilige Sicht auf den Anderen (z.B. Berner/Bochinger/Hock 2005) bearbeitet worden. Religionspluralität im sozialen Nahbereich und ihr Einfluss auf religiöse Identitätsbildung im Kontext nicht-konfessioneller Religionsforschung wie der Religionswissenschaft sind bislang aber kaum erforscht. Zu nennen ist aber z.B. Christiane Paulus und ihre Arbeit zu bi-religiösen Ehen zwischen MuslimInnen und ChristInnen (1999), in der vor allem die Pragmatik in der Aushandlung religionsbezogener Praktiken auf der Mikroebene dargelegt wurde. Daneben wurden in den letzten Jahren vor allem interreligiöse Begegnungsräume untersucht (z.B. Wilke 2006, Tezcan 2006, Malik 2008, Klinkhammer/Satilmis 2008, Nagel 2012, Rötting 2011).¹¹ Da unsere Studie ihr empirisches Feld innerhalb dieses Rahmens von interreligiöser Begegnung aufgespannt hat, gehen wir auf die relevanten Ergebnisse dieser wichtigen Studien gesondert in Kapitel 3 ein.

Interreligiöse Begegnung wurde des Weiteren im Kontext von Missionswesen und im Rahmen von Migration wahrgenommen. Allerdings kann insbesondere im Missionswesen aufgrund der hegemonialen Ansprüche

11 Daneben sind – insbesondere nach 9/11 – zahlreiche Arbeiten erschienen, die sich den Grundlagen interreligiöser Kompetenz als Mittel der Förderung des interreligiösen Dialogs aus konfessions- und praxisbezogener Perspektive gewidmet haben (z.B. Vött 2002; Neuser 2005; Gloel 2005; Schmid et al. 2008; Hinterhuber 2009; Rötting/Sinn/Aykan 2016). Aufgrund der gesellschaftlichen Brisanz und Dringlichkeit des Themas äußern sich immer wieder auch SozialwissenschaftlerInnen zur Frage, wie der interreligiöse Dialog idealerweise zur Vermeidung innergesellschaftlicher Religionskonflikte beitragen könnte (z.B. Appadurai 2011; Berger 2011; Joas 2011 u.a.). Dies sind fraglos wichtige Beiträge, sie könnten u.E. aber empirisch gehaltvoller ausfallen, wenn sie sich auf qualitativ-empirische Analysen zur Frage, wie sich die Erfahrung religiöser Pluralität im sozialen Nahbereich auf religiöse Identitätsbildung auswirkt, stützen könnten. Mehr hierzu siehe Kap. 3 in diesem Band.

weniger von einer Wahrnehmung von religiöser Pluralität gesprochen werden. Den Migrationsraum als Erfahrung religiöser Pluralität zu begreifen, ist insgesamt eine eher neue Perspektive (z.B. Lauser/Weißköppel 2008, Allenbach et al. 2011).¹² Die Beobachtung von »Superdiversität« (Vertovec 2007, Meissner/Vertovec 2015) hat zwar eine zunehmende Sensibilisierung für eine gesteigerte andauernde Pluralität auf verschiedenen Ebenen in zumindest den Metropolen der westlichen Gesellschaft erzielt, bislang aber noch nicht dazu geführt, dass aktuelle mikrosoziale oder biografische religionswissenschaftliche Forschungen zu ihrer Wahrnehmung und Auswirkung auf die Formierung von religiösen Identitäten durchgeführt wurden. In diesem Zusammenhang ist die qualitative Studie der Forschergruppe Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt (2005), die Muster der Einbettung religiöser Spiritualität unter Kirchenmitgliedern untersucht hat, aufschlussreich, auch wenn sie eine eher ländliche Region Deutschlands dazu in den Blick genommen hat. Dabei hat sie insbesondere den Realtyp des »spirituellen Wanderers« identifiziert, der die religiös plurale Situation in Deutschland dazu nutzt, religiöse Erfahrungen auch neben den Angeboten der kirchlichen Institutionen zu machen. Von diesem Typus ausgehend hat Christoph Bochinger (2008) den Idealtypus einer »multiplen religiösen Identität« als eine mögliche Folge der Religionspluralität und der individualisierten religiösen Selbstermächtigung durch die Unterscheidung von vier Dimensionen zu fassen versucht: Er unterscheidet dabei zwischen einer (1) »synchronen« Aufnahme und einer (biografisch) »diachronen« Folge von multipler religiöser Identität, zwischen einer (2) »hierarchischen« und einer »gleichwertigen« Relationalität der »verschiedenen religiösen Identitäten«, einer eher (3) »pragmatischen« gegenüber einer »reflektierten« Form und schließlich einer eher (4) »individuellen« gegenüber einer eher »kollektiven« Einbettung solch multipler religiöser Identität (vgl. Bochinger 2008: 157f.). Wenn auch unsere vorliegende Studie davon ausgeht, dass die Entwicklung einer »multiplen religiösen Identität« nur eine von vielen möglichen Formen und Folgen der Wahrnehmung religiöser Pluralität ist, so sind dennoch die von Bochinger genannten Dimensionen auch für unsere Untersuchung von hoher Relevanz,

12 Man ist bis in die 2000er Jahre noch davon ausgegangen, dass die Religiosität der MigrantInnen mit zunehmender Integration abnimmt und solche sichtbare Religion in westlichen/europäischen Gesellschaften als Übergangsphase der Integration und Assimilation gelten könne (vgl. etwa Esser 2009).

da sich in ihnen eine gewisse Bandbreite zeigt, in denen sich auch die biografischen Wahrnehmungen und Konsequenzen religiöser Pluralität unserer InterviewpartnerInnen aufgespannt haben.

Gleichzeitig gibt es eine Reihe von quantitativen Erhebungen zur Wahrnehmung religiöser Vielfalt, darunter prominent die Erhebungen des »Bertelsmann Monitor Religion«, allerdings in der Regel mit dem Fluchtpunkt der wertenden Einordnung religiöser Pluralität sowie einzelner religiöser Traditionen als bedrohlich oder bereichernd. Sie zeichnen ein insgesamt ambivalentes Bild: Grundsätzlich stimmt die überwiegende Zahl der Deutschen – 87 Prozent der Westdeutschen und 78 Prozent der Ostdeutschen – der Aussage zu, dass man allen Religionen gegenüber offen sein sollte (vgl. Pollack/Müller 2013: 35). Pollack und Müller leiten ab, dass dies »zunächst den bereits gewonnenen Eindruck einer beachtlichen Aufgeschlossenheit gegenüber der wachsenden religiösen Pluralität« (ebd.: 35) bestätige, und auch im internationalen Vergleich des Religionsmonitors ist dies ein überdurchschnittlich hoher Wert (vgl. Pickel 2013: 34). Die Aussage »Die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen in unserer Gesellschaft stellt eine kulturelle Bereicherung dar« findet schon weniger Zustimmung (61 % der Westdeutschen und 57 % der Ostdeutschen) (vgl. Pollack/Müller 2013: 35). Die Gegenprobe bildet gewissermaßen die Aussage »Die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen in unserer Gesellschaft ist eine Ursache für Konflikte«, auch sie findet Zustimmung von 65 Prozent der Westdeutschen und 59 Prozent der Ostdeutschen, mithin gut zwei Drittel der befragten Deutschen (vgl. ebd.: 36). Pollack und Müller schlussfolgern:

»Zunächst spricht dieses überraschende Ergebnis vor allem für eines: für das hohe Problem- und Realitätsbewusstsein der deutschen Bevölkerung. Man verschließt sich nicht gegenüber den positiven Aspekten der zunehmenden Vielfalt religiöser Gruppen in der Gesellschaft, nimmt aber auch die damit verbundenen Probleme wahr. Weder wehrt man die irritierende Vielfalt des Fremden einfach ab, noch idealisiert man die mit der kulturellen Mannigfaltigkeit verbundenen Gewinne. Man begrüßt die religiöse Vielfalt, bleibt aber kritisch« (ebd.: 36).¹³

13 Unklar bleibt in der Darstellung der Daten allerdings, inwieweit es sich denn bei den jeweils rund 60 % Antworten (»kulturelle Bereicherung« und »Konfliktursache«) jeweils um die gleiche Gruppe von Menschen handelt – andernfalls läge der hier inter-

Pickel hingegen bietet eine variierte Deutung an: »Insgesamt herrscht eine abwartende und pragmatische Haltung gegenüber religiösem Pluralismus vor. Die Menschen reagieren jedoch auch sensibel auf öffentliche Debatten und politische Entscheidungen, da ihre Einstellungen oft weniger auf Wissen als auf Emotionen beruhen« (Pickel 2013: 12). Gleichwohl erscheinen noch weitere Deutungen denkbar, etwa, dass Bereicherung als allgemeiner Effekt, konflikthafte Folgen aber als punktuelle Entwicklung angesehen werden (oder umgekehrt), oder dass hier verschiedene soziale Bezugsebenen assoziiert werden, etwa der persönliche Nahbereich im Vergleich zu Entwicklungen auf der nationalen oder internationalen Ebene.¹⁴

Die Haltung der Deutschen mit Blick auf religiöse Vielfalt ist also zumindest ambivalent, die Datenlage ist offen für widersprüchliche Interpretationen. Dies kann verschiedene Gründe haben, nahe liegt aber vor allem die Hypothese, dass die Erhebung der Wahrnehmung »religiöser Pluralität« deshalb nicht so leichtfällt, weil sie etwas aufruft, was als abstraktes Konstrukt kein Korrelat zur Alltagswelt der Befragten hat. Religiöse Pluralität würde dann nicht als solche wahrgenommen, sondern setzte sich zusammen aus einer komplexen Schichtung von Wahrnehmungen und Haltungen. Die geäußerte Zustimmung zu Aussagen, die religiöse Vielfalt mit Bereicherung oder Bedrohungsgefühlen in Verbindung bringen, bezöge sich dann u.U. weniger auf eine religiös diverse Landschaft an sich, sondern hätte ihre Ursache in den

pretierten doppelten Einsicht in der deutschen Bevölkerung nur ein Prozentsatz von etwa 20 zugrunde.

- 14 Auf der Grundlage eines anderen Datensatzes, einer ländervergleichenden Erhebung im Jahr 2010, schlussfolgert Pollack 2014 hingegen, dass Deutsche religiöser Vielfalt gegenüber kritischer eingestellt seien als die anderen Nationen der Untersuchung, Frankreich, Dänemark, die Niederlande und Portugal (vgl. Pollack 2014: 16). Insbesondere die ostdeutschen Befragten fühlen sich im Mittel bedrohter durch andere Kulturen oder Nationen, gefolgt von den Niederländern und den Westdeutschen (vgl. ebd.: 17). Besonders starke Unterschiede im Ländervergleich fallen auf hinsichtlich der Bereicherung durch andere Kulturen: Während sich Deutsche nur zu etwa 50 % von religiöser Vielfalt bereichert fühlen, stimmen die Befragten aus anderen Ländern dem zu 70 bis über 80 % zu (vgl. Pollack 2014: 18). Ähnliches gilt für den Wunsch nach religiöser Vielfalt in der Nachbarschaft, auch hier bleibt Deutschland mit Dänemark weit unter den Werten anderer Länder: »[...] während in anderen Ländern von der überwältigenden Mehrheit auch die damit verbundene Bereicherung der eigenen Kultur gesehen wird, herrscht in Deutschland mehr ein kritisches und eindimensionales Bild von der sich verstärkenden religiösen Pluralität vor« (ebd.: 18f.).

Einstellungen zu einzelnen religiösen Traditionen. Diese sollen deshalb nun detaillierter beleuchtet werden.

Befunde zur Wahrnehmung von und Haltung gegenüber einzelnen religiösen Traditionen

Bei einem solchen genaueren Blick zeigen sich eklatante Unterschiede in der Einschätzung verschiedener religiöser Traditionen: Während das Christentum von 76 Prozent der Westdeutschen und 64 Prozent der Ostdeutschen als Bereicherung eingeschätzt wird, gilt gleiches nur in geringerem Maße für den Buddhismus (62 % West/48 % Ost), das Judentum (53 % West/52 % Ost) und den Hinduismus (49 % West/42 % Ost, jeweils vgl. Pollack/Müller 2013: 37, Abb. 14). Noch deutlicher fällt der Islam ab, der insgesamt weniger als einem Drittel der Westdeutschen (31 %) und einem Viertel der Ostdeutschen (21 %) als Bereicherung gilt (vgl. ebd.). Mit umgekehrten Vorzeichen zeigt sich ein ähnliches Bild bei der Einschätzung einzelner Religionen als Bedrohung, allein, hier haben Buddhismus, Hinduismus und Christentum ähnlich niedrige Werte (zwischen 9 % und 15 %), während schon das Judentum etwas deutlicher heraussticht (19 % in West und Ost, vgl. ebd.). Eklatant dann hier die Einschätzung des Islams: 49 Prozent der Westdeutschen und 57 Prozent der Ostdeutschen nehmen ihn als Bedrohung wahr (vgl. ebd.).¹⁵ Etwa die Hälfte der Deutschen sehen also die Breite religiöser Traditionen als Bereicherung an, den Islam aber nur ein gutes Viertel der Befragten. Letzterer stellt für die Hälfte der Befragten hingegen eine Bedrohung dar, was für alle anderen Traditionen nicht in vergleichbarer Weise gilt. Pickel schließt:

15 In ähnliche Richtungen gehen weitere Befunde: Ein Großteil der Deutschen verbindet mit dem Islam negative Assoziationen, etwa die Unterdrückung der Frau (82 % der Westdeutschen, 81 % der Ostdeutschen), Fanatismus (73 % in West, 71 % in Ost), Gewaltbereitschaft (61 % in West, 67 % in Ost) und Engstirnigkeit (je 53 %, vgl. Pollack 2014: 21, Abb. 1.5). Positive Assoziationen wie Friedfertigkeit, Toleranz, Achtung der Menschenrechte und Solidarität verbinden nur fünf bis neun Prozent der west- und ostdeutschen Befragten mit dem Islam; und insbesondere diese Werte liegen erneut deutlich unter dem Durchschnitt anderer Länder: Solidarität beispielsweise assoziieren 38 % der Dänen und 45 % der Niederländer mit dem Islam, aber nur sieben Prozent der Ostdeutschen und neun Prozent der Westdeutschen (vgl. ebd.: 22, Abb. 1.6). 80 % der deutschen Befragten gehen zudem tendenziell davon aus, dass die muslimische Welt die westliche Welt nicht respektiert, etwa 70 % geben an, dass islamische Gemeinschaften vom Staat beobachtet werden sollten und befürchten, dass sich unter den MuslimInnen auch viele TerroristInnen befänden (vgl. ebd.: 33, Abb. 1.14).

»Insgesamt ist die Haltung gegenüber den meisten Religionen relativ ausgeglichen oder entspannt. [...] Insbesondere der Hinduismus und der Buddhismus werden von den meisten Menschen in den Untersuchungsländern des Religionsmonitors als ungefährlich angesehen. Hier scheint sich ein relativ gelassenes Nebeneinander zu verfestigen, das weitgehend durch die Distanz zu diesen Religionen aufgrund fehlender direkter Kontakte erklärt werden kann. Eine gewichtige Ausnahme stellt der Islam dar. Die umfangreiche Medienberichterstattung mit ihren überwiegend negativen Konnotationen hat bei den europäischen Bürgern relativ breitflächig Misstrauen gegenüber dem Islam geweckt. [...] Gerade in Ostdeutschland, wo der Anteil von Muslimen extrem gering ausfällt, bestehen starke Stereotype hinsichtlich ›des Islam‹.« (Pickel 2013: 28).

Dies legt eine These nahe, die für unsere Studie zentral ist: Religiöse Vielfalt wird aus Sicht des oder der Einzelnen nicht als eng verwobene religiöse Landschaft oder gar als einheitlicher gesellschaftlicher Ist-Zustand wahrgenommen. Vielmehr legen die Erhebungsdaten nahe, dass religiöse Vielfalt in der Akteurswahrnehmung sorgsam in einzelne Religionen seziert und erst anschließend beurteilt wird. Im Ländervergleich fällt zudem auf, dass die befragten Deutschen beinahe durchgängig alle religiösen Traditionen negativer sehen als die Befragten anderer Länder (vgl. Pollack 2014: 20), und insbesondere weniger als andere den Islam als kompatibel mit der westlichen Welt ansehen (vgl. ebd.: 24). Bei einem genaueren Blick wird schließlich deutlich, dass vor allem sozialstrukturelle Merkmale – Alter, Bildung, soziale Selbsteinstufung und Wohnort – Auswirkungen auf die Einstellung haben (vgl. Pollack/Müller 2013: 38, vgl. auch Tab. 7). Deutliche Unterschiede in der Wahrnehmung des Islams als bedrohlich zwischen ost- und westdeutschen Befragten können dabei mit der relativen Deprivationsthese erklärt werden: »[...] diejenigen, die glauben sie erhielten eher weniger als den ihn zustehenden Anteil, weisen eine stärker ablehnende Einstellung zu den MuslimInnen und ihrer Glaubenspraxis auf als diejenigen, die sich gerecht behandelt fühlen.« (Yendell 2014: 70). Sowohl die relative Deprivationsthese als auch die Kontakthypothese gelten dabei grundsätzlich, das heißt auch jenseits der West-Ost-Unterschiede, und machen in beiden Teilen Deutschlands den stärksten Faktor aus: In Bundesländern, in denen wenige Kontakte zur muslimischen Bevölkerung bestehen, ist die Haltung zu dieser durchschnittlich ablehnender (vgl. ebd.: 64). Die Kontakthypothese aufgreifend liegt mit der sogenannten »Dialogos-Studie« (Klinkhammer et al. 2001) außerdem eine Studie vor,

die gezielt TeilnehmerInnen an Formaten des interreligiösen Dialogs in den Blick nimmt. Sie zeigt, dass bei dieser Gruppe der Befragten im christlich-muslimischen Dialog, bei der man ein besonderes Interesse an und darum eine vorgängige Erfahrung mit anderen religiösen Traditionen hätte annehmen können, 40 Prozent zuvor selten oder gar nicht mit Menschen anderer als ihrer eigenen Herkunft in Kontakt gekommen sind (vgl. ebd.: 144). Darunter sticht die autochthone Bevölkerung mit fast 50 Prozent besonders hervor (vgl. ebd.). Religiöse Pluralität ist demnach selbst unter den Personen, von denen sie als relevant wahrgenommen wird, nicht ohne weiteres erlebbar, und wird in Deutschland mithin nicht selbstverständlich und für jeden alltäglich erlebt oder wahrgenommen – auch wenn jeder eine Meinung dazu ausgebildet hat und diese ggfs. auch in quantitativen Befragungen angibt.

Diese Befunde waren für unsere Studie der Anlass, im Sampling gezielt west- und ostdeutsche Befragte einzubeziehen. Ein weiterer von den Statistiken nahegelegter Unterschied zwischen verschiedenen deutschen Regionen ist weiterhin, dass in den neuen Bundesländern – ganz im Gegensatz zu Westdeutschland – von einer gewissen Solidarisierung der ChristInnen mit der Gruppe der MuslimInnen gesprochen werden kann, so dass MuslimInnen hier gewissermaßen Teil einer religiösen In-Group werden können (vgl. Friedrichs 2014: 178). Dies erscheint nicht abwegig, bedenkt man die Situation der ChristInnen in den neuen Bundesländern, die dort größere Marginalisierung erfahren haben (und teilweise immer noch erfahren) als ihre westdeutschen Pendanten. Dass dies möglicherweise zur Bildung neuer Allianzen auf der Grundlage allgemeiner oder monotheistischer Religiosität führt, leuchtet ein und stellte auch für unsere Untersuchung eine zentrale Hypothese dar – die sich allerdings, so viel sei schon vorweggenommen, so wie auch die antizipierten Ost-West-Unterschiede insgesamt, nicht als zentraler Schlüssel für die Deutung der Befunde erwiesen.

Angesichts der angegebenen Furcht vor TerroristInnen liegt zuletzt auch nahe, die Ereignisse vom 11. September 2001 als Grund für die Ablehnung von MuslimInnen zu sehen. Konkrete Daten, die sich direkt auf diesen möglichen Auslöser beziehen, liegen nicht vor, Yendell weist allerdings darauf hin, dass die negative Haltung gegenüber MuslimInnen in den ersten Jahren des aktuellen Jahrtausends deutlich angestiegen ist (vgl. Yendell 2014: 76). Verschiedene Erhebungswellen zeigen, dass die Ablehnung von MuslimInnen – beispielsweise als Nachbarn – im Osten in den 90er Jahren sinkt, aber zwischen den Erhebungen von 1999/2000 und 2008 um fast 20 Prozentpunkte ansteigt

(eine ähnliche, wenn auch schwächere Tendenz findet sich im Westen, vgl. ebd., 66–68), was zumindest als Indikator für die Relevanz der Terroranschläge vom 11. September in dieser Hinsicht gelten kann.

Zuletzt muss darauf hingewiesen werden, dass vergleichbare Erhebungen zur Haltung von in Deutschland lebenden MuslimInnen gegenüber religiöser Vielfalt im Allgemeinen sowie anderen Religionen (insbesondere dem Christentum) im Speziellen unseres Wissens nach nicht existieren. Dies mag daran liegen, dass in den bisher angeführten Erhebungen nicht ausreichende Fallzahlen für muslimische Befragte erreicht wurden, vielleicht auch daran, dass diese Fragerichtung bisher kein Forschungsinteresse geweckt hat. Diese Schieflage in der Auseinandersetzung mit der Haltung gegenüber und den Konsequenzen von religiöser Vielfalt lässt sich in qualitativen Erhebungen wie der vorliegenden, die MuslimInnen und ChristInnen gleichermaßen befragt, zumindest graduell geraderücken.

Die Befunde der quantitativen Erhebungen zur Wahrnehmung von religiöser Pluralität lassen sich also wie folgt zusammenfassen: Die Einstellungen der befragten Deutschen gegenüber religiöser Pluralität erscheinen ambivalent, dies lässt sich aber weitgehend mit der Differenzierung der Einstellungen gegenüber einzelnen Religionen erklären. Hierbei sticht eine auch im internationalen Vergleich auffällig negative Haltung gegenüber muslimischen Traditionen ins Auge, mit denen ganz überwiegend negative Eigenschaften assoziiert werden. Diese Haltung, die im Osten Deutschlands stärker ausgeprägt ist, ist vor allem abhängig von relativer Deprivation sowie geringem Kontakt zu MuslimInnen. Einschneidende Ereignisse wie die Terroranschläge vom 11. September 2001 können die Haltung gegenüber MuslimInnen beeinflusst haben, dies ist aber mit den vorliegenden Daten nicht fundiert nachzuweisen.

Für unsere Studie bedeutet dies: Die Haltung zu religiöser Pluralität lässt sich am besten in den Blick nehmen, indem man ihr weitere Tiefenschärfe zugesteht: Gibt es überhaupt eine Erfahrung von »religiöser Vielfalt« an sich, oder ist diese notwendigerweise oder überwiegend ein Produkt aus Einstellungen zu einzelnen religiösen Traditionen? Und woher speisen sich diese? Die Relevanz des Kontaktes zu Religionsgemeinschaften und deren Mitgliedern ist ein beredeter Hinweis auf die große Bedeutung persönlicher Erfahrungen in dieser Hinsicht: Wo finden solche Begegnungen statt, welche Rolle nehmen Formate des interreligiösen Dialogs hier ein, und wie werden sie erfahren und eingeordnet? Die Breite biografischer Erfahrungen mit religiöser

Pluralität und daraus erwachsende Einstellungen sind es, denen wir aufgrund des vorliegenden qualitativen Interviewmaterials in der vorliegenden Studie nachgehen.

Ein anderer Aspekt allerdings ist wiederum in den quantitativen Studien nur am Rande thematisiert worden: Die Prägung der Wahrnehmung religiöser Pluralität durch etwa politische Ereignisse auf lokaler, nationaler oder globaler Ebene sowie die damit einhergehenden Diskurse rund um Religionen und religiöse Vielfalt. Welchen Einfluss haben gesellschaftliche, medial transportierte Diskurse wie jene um 9/11, die zunächst einmal abgelöst sind von den Erfahrungen mit Angehörigen anderer Religionen im sozialen Nahbereich? Diese Faktoren sollen in der vorliegenden Studie stärker berücksichtigt werden. Sie bringen weiterhin natürlicherweise den Faktor diachroner Verschiebungen mit sich: Welche zeithistorischen Erlebnisse haben die Betroffenen erfahren, und welche Diskurse dazu rezipiert; und hat dies jeweils ihr Bild von einzelnen Religionen geprägt? Kann man von generationalen Prägungen sprechen? Wie verändert sich in der Folge die Wahrnehmung religiöser Pluralität? Die vorliegende Studie ist keine Längsschnittstudie, arbeitet aber mit teilnarrativen Interviews, die die gesamte Biografie der InterviewpartnerInnen inklusive ihrer jeweiligen Erfahrungen mit religiöser Pluralität und einzelnen Religionen in den Blick nehmen. Auch wenn die retrospektive Bewertung von Erfahrungen ein methodisch schwieriges Feld ist, versprechen die erfahrenen Situationen und Ereignisse in der Form der gewählten Erzählung doch Aufschluss über weitere, bedeutsame Gründe der Haltung zu und Erfahrung von religiöser Pluralität.

1.4 Forschungsfragen und Aufbau der Studie

Aus den Überblicken zu Theorie und Forschung rund um gegenwärtige religiöse Pluralisierungsprozesse lassen sich, zugespitzt formuliert, verschiedene Fragebündel im Feld der Forschung zu religiöser Pluralität in Deutschland kondensieren: Führt religiöse Pluralität zu einer Relativierung, Privatisierung oder gar Deplausibilisierung von Religion, belebt sie vielmehr das Geschäft und/oder resultiert in verstärkter Fundamentalisierung? Wie kann die Lage der Pluralität in Deutschland mit Blick auf statistische, rechtliche und gesellschaftspolitische Asymmetrien charakterisiert werden? Wie verhält sich das statistische Vorhandensein religiöser Pluralität zu ihrer tatsächlichen Erfahrung? Wie werden diese tatsächlichen Erfahrungen bewertet? Gibt es über-

haupt die Erfahrung »religiöser Pluralität« an sich, oder auf welcher Grundlage entstehen zugehörige Haltungen? Welche Bedeutung hat konkreter Kontakt zu anderen religiösen Traditionen und ihren Angehörigen, und wie steht das im Verhältnis zu gesellschaftlichen Diskursen rund um »andere« Religionen? Die vorliegende Studie fokussiert dabei auf einen Strang dieser Fragen, nämlich nach der Wahrnehmung anderer religiöser Traditionen und religiöser Pluralität als solcher, nach beeinflussenden Faktoren im Blick auf diese Erfahrungen, und den Konsequenzen dieser Erfahrungen für die Religiosität der Betroffenen. Unser Anliegen ist dabei, subjektive Wahrnehmungs- und Aneignungsformen von religiöser Pluralität sowie ihre identitäre Verarbeitung sichtbar zu machen, um die Ideen, Handlungen und Praktiken, die dem persönlichen Umgang mit unterschiedlichen religiösen Optionen zugrunde liegen, aufzudecken.

Datengrundlage sind dabei rund 30 biografische Interviews mit MuslimInnen und ChristInnen. Diese wurden über Formate des interreligiösen Dialogs gesammelt, um als Ausgangspunkt (nicht aber Fluchtpunkt) der Studie konkrete Kontakte mit anderen Religionen aufgreifen zu können. Auf Besonderheiten des Samplings und der Erhebungsverfahren wird in Kapitel 2 genauer eingegangen. Dort finden sich auch Ausführungen zu methodologischen Grundannahmen sowie Auswertungsstrategien. Beiden gemeinsam ist die Verbindung aus Grounded-Theory-Überbau, der Einbindung sequenziell-hermeneutischer Analyseeinheiten sowie dem Einbezug einer diskursiven Perspektive. Diesen vielfältigen Zugriff auf das Material sahen wir sowohl durch unsere ersten Befunde und Irritationen in der Auswertung erfordert als auch methodologisch gangbar und fruchtbar.

Ausgangspunkt für unser Sampling war die Teilnahme der InterviewpartnerInnen in Formaten des interreligiösen Dialogs. Diese Formate bündeln und verdichten die Begegnung mit Andersreligiösen, und stellen damit einen gesellschaftlichen Knotenpunkt religiöser Pluralität bereit, wie er im Alltag der meisten in Deutschland Lebenden sonst wohl nur selten vorkommt. Dem Stellenwert dieser speziellen Formate für die Wahrnehmung religiöser Pluralität sowie ihre Konsequenzen für die Religiosität der Betroffenen widmet sich Kapitel 3. Den Befunden vorangestellt werden dabei eine kurze historische Einordnung sowie der Forschungsstand zu organisierten Formaten des interreligiösen Dialogs in Deutschland.

Kapitel 4 und 5 bündeln hingegen die Befunde zu den Kernfragen unserer Stu-

die: Wie wird religiöse Pluralität warum wahrgenommen, und was sind die Konsequenzen dieser Wahrnehmung für individuelle Religiosität? In beiden Kapiteln sind dabei den empirischen Befunden jeweils Ausführungen zu sensibilisierenden Konzepten – Diskurs, Generation, Identität – vorangestellt; in forschungslogischer Hinsicht galten die jeweiligen Verständnisse allerdings bei weitem nicht als Prämisse, sondern haben sich vielmehr aus den Materialanalysen als notwendig erwiesen.

Kapitel 4 nähert sich der Wahrnehmung religiöser Pluralität dabei zunächst mit einem Blick auf eine zeitgeschichtlich-diskursive Ordnung religiöser Pluralität in Deutschland an, und geht dafür auf der Grundlage der Interviews den Diskursen nach, die in die Erzählungen eingegangen sind. Grundprämisse ist dabei die wissenssoziologisch geprägte Annahme der Vorgeordnetheit jeglicher Erfahrungen der Alltagswelt, verbunden mit einer diskurstheoretischen Brille auf die Wirkmächtigkeit von Diskursen im Sinne Michel Foucaults (1973): Auch die individuelle Erfahrung religiöser Pluralität bewegt sich immer schon in einem diskursiv vorgeordneten Raum. Im zweiten Teil dieses Kapitels wenden wir diese Perspektive nochmal auf die Fälle zurück, indem wir die biografischen Deutungen und Aufschichtungen dieser Diskurse in Bezug auf die jeweiligen Generationen der Befragten differenzierend in den Blick nehmen. Die Kategorie »Generation« verstehen wir dabei im Sinne der Soziologin und Psychologin Beate Fietze (2009) als historischen Träger von Deutungsmustern, die die diskursive Einschreibung der Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität in den Biografien ordnet, dabei allerdings auch diachrone Aufschichtungen von Diskursen erzeugt und auch durchaus widerstreitende narrative Verarbeitungen und Positionierungen erlaubt.

Im Gegensatz zur Auseinandersetzung mit den Deutungen und Deutungsrahmen für die Wahrnehmung religiöser Pluralität widmet sich das fünfte Kapitel den Konsequenzen dieser Wahrnehmung für die Befragten. Wir unterziehen dabei auf theoretischer Grundlage den Begriff der Identität in unterschiedlichen Aspekten mit Hall (1999, 2004), Hirschauer (2014) und Berger/Luckmann (1987) einer konstitutions- und diskurstheoretischen Neufokussierung, und richten so den Blick stärker auf Identitätspolitik einerseits, auf Dynamiken der Differenz- und Zugehörigkeitsproduktionen andererseits. An einem empirischen Beispiel werden dann weiterhin zunächst die diskursiven Vorordnungen und Sagbarkeitsgrenzen rund um »religiöse Identität« als ein Konzept zweiter Ordnung im Sinne Berger/Luckmanns (1987) ausgearbeitet, bevor schließlich mit Blick auf das

Gesamtsample die Modi religiöser Identifikation und Abgrenzung angesichts religiöser Pluralität entfaltet werden.

Kapitel sechs schließt die vorliegende Studie ab, indem es die Einzelbefunde einerseits in ein gegenstandsbegründetes Modell der Wahrnehmung religiöser Pluralität überführt, andererseits einige übergeordnete Thesen zum Verständnis der Wahrnehmung religiöser Pluralität entwickelt.

2. Methodik der Studie

2.1 Methodologische Vorüberlegungen: Zur Verwobenheit von Biografie, Diskurs und Identität

Die Frage, welche unsere Untersuchung entstehen lassen hat, war die nach subjektiven Wahrnehmungs- und Verarbeitungsformen religiöser Pluralität, die wie in der Einleitung dargestellt bislang wenig bekannt sind, aber über die umso mehr in theoretischen Konzepten wie auch quantitativen Studien spekuliert wird. Hintergrund dieser Fragestellung ist ganz allgemein zunächst die These der Individualisierung in modernen Gesellschaften, die – jenseits ihrer debattierten Facetten¹ – besagt, dass das Individuum mehr denn je das Zentrum seiner Entscheidungen und Handlungen bildet (vgl. Beck 1986). Die Ausdifferenzierung und Funktionalisierung gesellschaftlicher Teilbereiche hat zu einer Erosion traditioneller Lebensverläufe geführt, in denen Milieu und Status der Herkunft die Zukunft des Einzelnen weitgehend vorausbestimmen. Was nach dieser Erosion bleibt, ist allerdings kein befreites und selbstbestimmtes Individuum, sondern vielmehr eines, dass der Möglichkeit wie auch der Notwendigkeit gegenübersteht, sich in dieser neuen Unübersichtlichkeit zurecht zu finden (vgl. ebd.: 216f.). Die Zugehörigkeit zu Kollektiven und Gruppen genügt nicht mehr, um die damit komplexer gewordenen Anforderungen und Erwartungen an den Einzelnen zu bewältigen.

Der Soziologe Martin Kohli hatte bereits in den 1980er Jahren darauf hingewiesen, dass mit dieser Entwicklung ein neuer Vergesellschaftungsmodus an Funktionalität gewonnen hat, der am Individuum ansetzt und zugleich ein Regelsystem bereitstellt, das individuelle Handlungen und institutionelle Anforderungen zeitlich ordnet sowie Handlungsspielräume und Flexibilität für Wandlungsprozesse schafft: die »Biografisierung« des Selbst

1 Vgl. dazu z.B. Beck/Giddens/Lash 1996.

im Regelsystem der »Normalbiografie« (Kohli 1985 und vgl. z.B. Weymann 1989). Auch dieses Regelsystem der »Normalbiografie« erodiert allerdings unter der fortgeschrittenen Moderne soweit weiter, dass die hiermit gewonnenen Strukturierungen zunehmend weniger verbindlich geworden sind und eine zunehmende »De-Institutionalisierung« des Lebenslaufs zu beobachten ist (vgl. Kohli 1994).² Die biografische Selbstthematisierung avanciert somit zu einem Medium der sinnerzeugenden (Re-)Konstruktion, in der individuelle Entscheidungen, Erlebnisse und Handlungen³ erzählt werden können. Die autobiografische Narration⁴ gewinnt insofern für die Frage nach subjektiven Wahrnehmungs- und Verarbeitungsformen gesellschaftlicher Veränderungen auch eine zentrale methodische Bedeutung.

Eine »Biografie« wird in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Biografieforschung dennoch nicht einfach als Reservoir subjektiven Ausdrucks verstanden, sondern in erster Linie als soziales Konstrukt, das

»Muster der individuellen Strukturierung und Verarbeitung von Erlebnissen in sozialen Kontexten hervorbringt, aber dabei immer auf gesellschaftliche Regeln, Diskurse und soziale Bedingungen verweist, die ihrerseits u.a. mit Hilfe biografischer Einzelfallanalysen strukturell beschrieben und rekonstruiert werden können.« (Völter et al. 2009: 7f.)

Das heißt, eine Biografie ist immer zugleich Ausdruck einer subjektivierten und einzigartigen Lebensgeschichte als auch Dokument sozial geteilter Deutungsmuster, Diskurse oder Sinnstrukturen. In der Biografie werden so Individuum und Gesellschaft miteinander verknüpft. Biografieforschung nimmt entsprechend genau diese, je spezifische Verknüpfung bzw. Auseinandersetzung in den Blick. Sie geht in diesem Sinne auf Ansätze der interpretativen Soziologie wie des symbolischen Interaktionismus zurück,⁵ in dessen Theorierahmen die Vergesellschaftung des Individuums einerseits als das Erlernen von Rollenmustern, Werten und Normen vorgestellt wird, andererseits

2 Hierzu auch andere wie z.B. Keupp 1988 (»Patchwork«), Krüger/Born 1991 (»Puzzle«), Wohlrab-Sahr 1993 (»biografische Unplanbarkeit« für weibliche Lebensläufe).

3 Harry Hermanns (1991) hat zurecht darauf hingewiesen, dass sich (biografische) Erzählungen nicht auf Routinen und Selbstverständliches beziehen, sondern eher auf als besonders Erlebtes. Selbstverständliches oder Routinen werden evtl. berichtet, manchmal aber auch gar nicht zum Thema.

4 Siehe zu den methodologischen Implikationen bei der empirischen Arbeit mit Narrationen Schütze 1984.

5 Vgl. zur Geschichte der Biografieforschung Alheit/Dausien 2009.

als partiell kreatives bzw. aktives Abweichen und situatives Neuerfinden im Prozess ihrer (kritischen) Aneignung (vgl. Krappmann 1997).

Diese Herangehensweise an Biografie berührt letztlich Fragen, die im Rahmen von Identitätsbildungsprozessen untersucht werden, denn Identitätsbildung wird genau als dieses Produkt der Vermittlung zwischen gesellschaftlichen Erwartungen, individueller Bedürfnislage, Wünschen und Vorstellungen einer Person verstanden. Identität ist nun ein schillernder und recht weitläufiger Begriff. In den letzten Jahren ist das herkömmliche Identitätskonzept, in dem Identität als ein zu erreichender Zustand des erwachsenen Individuums verstanden wurde, in starke Kritik geraten.⁶ Ein Identitätsmodell, das Vergesellschaftung vor allem als Dynamik von Übernahme, Abweichung oder Neuerfindung von gesellschaftlichen Rollenmustern betrachtet, erscheint heute dem komplexen und mehrschichtig positionierenden Umgang mit gesellschaftlichen Anforderungen wie auch den strukturellen und mehrdimensionalen Einflüssen von Gesellschaft auf das Individuum nicht mehr gerecht zu werden. Eine vertiefende und kritische Beschäftigung mit den Theorien und Konzepten (religiöser) Identität wird in Kapitel 5 entfaltet.

Insbesondere vonseiten der poststrukturalistischen Debatte wird kritisiert, dass Diskurse als Einfluss auf Identität insgesamt und speziell auf biografische Erzählungen in Biografieanalysen bislang zu wenig Berücksichtigung fanden (vgl. Tuider/Spies 2017). Diskurse werden dabei nach Foucault (1983) als machtvoll und machtförmig strukturierte Aussagen und Aussagepraktiken, die Ordnungs- und Wissensregime etablieren, verstanden. Das heißt, dass durch Diskurse vorstrukturiert wird, was überhaupt sagbar ist für den Einzelnen in einer Gesellschaft. Dabei unterscheidet Foucault nicht zwischen hegemonialen Diskursen und Gegen-Diskursen: »Diskursivierung« (ebd.: 21) bzw. »etwas diskursfähig machen«⁷ wird generell als die zentrale Strategie von Macht begriffen. Diskurse sind insofern Produkt und Instrument der Macht: »der Diskurs befördert und produziert Macht; er verstärkt

6 Das so verstandene Identitätsmodell baute auf dem in den 50er Jahren entwickelten Stufenmodell des Sozialpsychologen Erik E. Erikson auf und wurde von Lothar Krappmann (1971, 1997) unter Berücksichtigung des symbolischen Interaktionismus weiterentwickelt.

7 So z.B. beobachtbar bei Fragen von Asylbegrenzung, nachdem bislang Asyl zumindest rechtlich klar als Menschenrecht nicht zur Debatte stand oder bei diskursiven Mustern, die Islam und Extremismus in eins setzen.

sie, aber er unterminiert sie auch, er setzt sie aufs Spiel, macht sie zerbrechlich und aufhaltsam« (ebd.: 122). Diskurs und Macht stehen daher in dieser Theorieperspektive in einem Bedingungsverhältnis und sind beide allgegenwärtig.

Solcherart wirklichkeitsstrukturierende Diskurse gilt es insofern auch für die Biografieforschung zentral zu berücksichtigen. In einer nach Reiner Keller (2012) formulierten Übersetzung poststrukturalistischer Hinsichten in wissenssoziologische Perspektiven möchten wir im folgenden Diskurse ebenfalls als Äußerungen verstehen, die sich als »Teil diskursiver Formationen rekonstruieren lassen« und insgesamt als »Bemühungen um die Stabilisierung von Wirklichkeitsordnungen« lesen lassen. Neben dem Rekurs auf diskursive Formationen als typisierte gesellschaftliche Deutungsmuster, institutionalisierte Wissensagenturen, Regelwissen u. ä. werden über die Berücksichtigung der biografischen Aufnahme von Diskursen auch die damit einhergehenden Subjekt- bzw. Sprecherpositionen bedeutsam (vgl. Keller 2012: 97f.). Das heißt, Diskurse legen bestimmte mögliche Subjektpositionen fest und es stellt sich somit ebenfalls die Frage, welche Rolle der/die SprecherIn im aufgenommenen Diskurs einnimmt, inwiefern er/sie Teil der Diskurskonstitution und ihres existierenden materialen Dispositivs bzw. ihrer Institutionen ist oder eben gerade nicht, und welche Ressourcen, Regeln, Techniken oder Rollen sich aus der Aufnahme für den Einzelnen ergeben (vgl. ebd.). Anders aber als in der wissenssoziologisch basierten Diskursanalyse lenkt die poststrukturalistische Perspektive die Aufmerksamkeit stärker noch auch auf den Zusammenhang zwischen Macht und Diskurs und somit auf Fragen des Interesses und der Strategie, die mit der Einnahme einer bestimmten Sprecherposition einhergehen oder des Zwangs, der hinter der scheinbar unvermeidlichen Zuweisung einer Sprecherposition für eine Person steht.⁸

Auch für Diskurse gilt aber, dass sie in einem machtvollen Widerstreit stehen und heute kaum mehr als singular vorgestellt werden können. Das heißt, dass die selektive Aufnahme (bzw. das selektive Weglassen) von bestimmten Diskursen in biografische Erzählungen von Individuen oder Subjekten gesteuert wird. Trotz des poststrukturalistischen Angriffs auf die schöpferische Rolle des Subjekts und der Ansicht eines grundlegend dezentrierten und der Welt unterworfenen Subjekts (vgl. Foucault 1987) interessiert sich heute auch die poststrukturalistisch informierte Biografieforschung für die Konstituierung von Subjekten und Identitäten in Narrationen. Die Sozialwissen-

8 Vgl. hierzu auch Gayatri Chakravorty Spivak 1988.

schaftlerinnen Elisabeth Tuider und Tina Spies (2017) haben sich besonders der Vermittlung von biografischer Forschung und der Frage nach dem Subjekt aus poststrukturalistischer Perspektive angenommen. Dabei stellen sie die zentrale Frage danach, in welchem Konstitutionsverhältnis Diskurse und Subjekte stehen: Ist der Diskurs dem Subjekt oder das Subjekt dem Diskurs vorgängig? (Vgl. ebd.: 9) In der Beantwortung dieser Frage setzt sich Tina Spies (2017) u.a. kritisch mit dem Althusserschen Konzept der »Anrufung« auseinander, in dem vor allem die Vorgängigkeit des Diskurses betont wird und in der das Subjekt zu einem solchen durch »Anrufung« oder Adressierung gemacht wird. Dagegen setzt Spies einen starken Begriff der *agency* (Handlungsfähigkeit, Handlungsmacht), den sie vor allem auf die Beschäftigung mit Beispielen aus biografisch-narrativem Material stützt:

»Denn in biografischen Studien zeigt sich immer wieder, dass Biograf*innen zwar von Diskursen angerufen oder adressiert werden, aber dass das, was sie mit den ihnen zur Verfügung stehenden Subjektpositionen »machen«, – d.h. wie sie sie füllen, gestalten, verwehren – wesentlich »eigensinniger«, »selbstbestimmter« oder auch einfach komplexer und chaotischer ist als die Anrufung bzw. Adressierung es vorsieht.« (Ebd.: 71)

Als Konsequenz unterscheidet Spies grundlegend zwischen dem, »was im Diskurs »angeboten« wird, den Subjektpositionen und dem, was von den Einzelnen beim Sprechen daraus »gemacht« wird, den Positionierungen.« (Ebd.) *Agency* entstehe vor allem dadurch, dass Diskurse immer unabgeschlossen und ständig unter Bearbeitung sind. Spies bezieht sich dabei auf Stuart Halls Konzeption von Identität, die sich wesentlich dadurch auszeichnet, dass Identitäten als temporäre Gebilde verstanden werden, die durch das »Vernähen« von Diskursen, diskursiven Praktiken und Prozessen Subjektivitäten produzieren. Insofern versteht Hall Identität als »das Ergebnis einer erfolgreichen Artikulation oder »Verkettung« des Subjekts in den Lauf der Diskurse« (Hall 2004: 173). Das ist als ein zweiseitiger Prozess zu verstehen: »Die Vorstellung eines wirkungsvollen Vernähens erfordert nicht nur die »Anrufung«, sondern auch, dass das Subjekt in die Position investiert«. (Ebd.) Die Vielfalt der bestehenden Diskurse entspricht dabei der Mannigfaltigkeit der Subjektpositionen/SprecherInnenpositionen und der Positionierungen, die ein Individuum im Laufe des Lebens wie aber auch zeitgleich einnehmen kann.

»[I]n diachroner als auch in synchroner Perspektive muss [...] von der Pluralisierung von Diskursen ausgegangen werden. Und mit dieser Pluralität gilt auch, Subjektivierung nicht als singulären Akt zu verstehen, der einmal vollzogen eine stabile Identität begründet. Vielmehr ist Subjektivierung ein nicht abschließbarer Prozess, der durch die Pluralität der Diskurse ebenso ermöglicht wie erzwungen wird.« (Möllers/Hälterlein/Spies 2014: 59)

Um diese Vielfältigkeit und Unabschließbarkeit von Subjektivierungsprozessen deutlich zu machen, verweist Spies mit Hall auf das Konzept der »Artikulation«: Im Sprechen werden Subjektpositionen eingenommen, die aber genauso auch wieder verlassen werden können (vgl. Spies 2017: 75). Hall relativiert allerdings die Vorstellung einer absoluten Nicht-Fixiertheit des einzelnen, denn ohne eine zumindest temporäre Fixierung und das Moment von *agency* könnten keine Artikulationen entstehen: Man muss eine Position einnehmen, um etwas sagen zu können, gleichwohl könne niemand nur auf eine Position oder auch auf nur eine Subjektposition (z.B. als Mann, Frau, MuslimIn, ChristIn etc.) reduziert werden (vgl. ebd.: 75ff). Zu unterschiedlichen Zeiten wie auch in unterschiedlichen Diskursen kann sich der Einzelne unterschiedlich platzieren und positionieren. Eine solche Flexibilität des Individuums geht aber auch im poststrukturalistischen Verständnis – wie auch schon im Zusammenhang der oben dargestellten Individualisierungsthese vor dem Hintergrund der interpretativen Soziologie – nicht mit einer größeren Freiheit des Subjekts einher, auch sei der/die Einzelne reflexiver und bewusster in Bezug auf sein/ihr Handeln bzw. seine/ihre *agency* (vgl. Spies ebd. unter Aufnahme von Hall). Weder könne ein Subjekt alle seine Entscheidungen bewusst durchdringen und durchschauen, noch seien alle scheinbar bewusst-intentionalen Entscheidungen überhaupt in Freiheit getroffen, sondern bedingt durch diskursive Vorstrukturierungen und die Geschichte. Vielmehr setze die bewusste Artikulation (m)einer Position immer einen Prozess in Gang, der zu einer Distanzierung vom Artikulierten führen könne (vgl. ebd.).

Mit diesen Ausführungen scheint allerdings die zentrale Frage, die die auf der interpretativen Soziologie und auf dem Poststrukturalismus fußende Biografieforschung umtreibt, letztgültig nicht beantwortet zu sein. Insofern folgen wir der Einschätzung von Peter Alheit und Bettina Dausien (2009), die betonen, dass sich die beiden Anschauungen von Biografie als soziale Konstruktion einerseits und als wirklichkeitskonstruierendes Prinzip andererseits nicht gegenseitig widersprechen müssen. Eher spricht diese Diskussionslage dafür,

sich von einer direkten Verbindung von Biografieforschung und der Klärung des »theoretischen Großanspruchs« zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft oder Subjekt und Diskurs zu verabschieden. Vielmehr gilt es Alheit und Dausien wie auch uns als Aufgabe der empirischen Biografieforschung angesichts der nicht auflösbaren Widersprüche, »zu einer ›bescheideneren‹ Umgehensweise mit dieser Spannung zu gelangen« und den Blick für »die kontextuelle Gebundenheit und Besonderheit biografischer Konstruktionen« (2009: 309) im je empirisch bearbeiteten Feld zu öffnen.

Vor dem Hintergrund dieser Diskussion ist die dieser Studie zugrunde liegende Biografieanalyse sowohl als poststrukturalistisch informierte Diskursanalyse als auch als Analyse von Subjektivierungsweisen durchgeführt worden. Wir haben sowohl nach den in den Biografien verhandelten bzw. strukturierenden Diskursen oder Deutungsmustern gesucht, die die religiöse Pluralität und ihre Wahrnehmung für die Befragten ermöglichten oder auch verhinderten, als auch die darin eingenommenen Subjekt- bzw. Sprecherpositionen und den Positionierungen der Einzelnen untersucht. Wir haben unsere Analysen zudem auf die Identitätskonstruktionen fokussiert, die das Netz der dargelegten Diskurse und Subjektpositionen mit den Positionierungen vernähen. Dabei war es zentrales Anliegen – insbesondere im Zuge der Berücksichtigung auch poststrukturalistischer Hinsichten in der Biografieforschung – sowohl für die dahinterstehenden Strategien und Dynamiken der Etablierung und Wirkung von Macht aufmerksam zu sein (wer darf wie sprechen, welche Subjektpositionen sind wie zugewiesen und welche Positionierungen überhaupt möglich etc.) als auch gerade Brüche, Friktionen und Widersprüche innerhalb der biografischen wie problembezogenen Narrationen in die Analyse mit einzubeziehen.

Abschließend zu diesem Teilkapitel erscheint uns eine kurze methodologische Reflexion in Bezug auf den in der vorliegenden Untersuchung verwendeten Religionsbegriff notwendig: Für die vorliegende Untersuchung haben wir vorab einerseits einen konventionellen Religionsbegriff der Anlage der Untersuchung zugrunde gelegt, indem wir den Rahmen der Wahrnehmung religiöser Pluralität explizit an konkrete religiöse Settings geknüpft haben, und unser Sample an (ehemaligen) Beteiligten am interreligiösen, vor allem aber islamisch-christlichen Dialog ausgerichtet haben. Diese Untersuchungsanlage hatte den Zweck, dass unsere InterviewpartnerInnen nicht allein aufgrund von medialen oder anderen ausschließlich indirekt übertragenen Eindrücken und Meinungen über religiöse Pluralität sprechen, sondern sicherge-

stellt war, dass sie auch konkrete Erfahrungen mit einem anders-religiösen Gegenüber gemacht haben. Die InterviewpartnerInnen wurden im Kontext der Dialoggruppe in der Regel durch Mitgliedschaft, Herkunft und/oder ihre Selbstbeschreibung entweder dem Christentum oder dem Islam zugeordnet. Eine solche Zuordnung haben wir im Zuge des initialen Samplings zunächst übernommen.

Sowohl in der Befragung der Beteiligten wie auch in der Auswertung der Interviewdaten wurde unsere Untersuchung in der Folge durch einen offenen Religionsbegriff ohne weitere Definition geleitet. Die unterschiedlichsten Religionsbegriffe der Befragten selbst wurden nun zum Ausgangspunkt, und unser Anliegen war es, unsere Aufmerksamkeit bei der Analyse auf vieldimensionale oder brüchige, scheinbar widersprüchliche Religionsbegriffe in den Antworten der Befragten hin zu öffnen, um eine möglichst weite Perspektive zu erreichen. Diese Offenheit gilt sicherlich vielen empirischen Untersuchungen als notwendig. Uns erschien sie besonders wichtig, um perspektivisch Neues in Bezug auf das Religionsverständnis vor dem Hintergrund der Wahrnehmung religiöser Pluralität mit aufnehmen zu können. Ziel unserer Untersuchung ist es nun gerade, die diskursiven Strategien und neuen Wahrnehmungsweisen im Setting religiöser Pluralität zu erfassen und damit auch potenziell neue Weisen der Verbindung von Positionierungen, Subjektivierungsweisen, Subjektpositionen und religiösen sowie nicht-religiösen Diskursen aufzuspüren.

Dabei geht es uns aber nicht nur um das ›Was‹ bei der Vernäherung, sondern auch um das ›Wie‹ und seine Bedingungen der Möglichkeit. Unsere konkrete Vorgehensweise dazu erläutern wir im Folgenden.

2.2 Methodische Anlage der Studie

Die methodologische Grundanlage der Vorgehensweisen im Bereich des Samplings, der Erhebung und der Auswertung sind von Überlegungen bestimmt, die im Rahmen der »Grounded-Theory«-Methodologie (vgl. zur Unterscheidung von Grounded Theory und Grounded-Theory-Methodologie Mey/Mruck 2011: 12) insbesondere in ihrer Ausprägung nach Anselm Strauss entwickelt wurden. Dafür gibt es mehrere Gründe: Zum einen ist die Grounded-Theory-Methodologie, ganz ihrem Namen gemäß, darauf ausgelegt, eine – materiale oder formale – Theorie aus den Daten emergieren zu lassen (vgl. Glaser/Strauss 2008: 19ff). Möglichst wenig eingeschränkt oder

vorbestimmt durch bestehende Theorien zum Feld, sollen hierbei »Hypothesen und Konzepte nicht nur aus den Daten stammen, sondern im Laufe der Forschung systematisch mit Bezug auf die Daten ausgearbeitet werden« (ebd.: 23). Dies entspricht dem Ziel unserer Studie, die auf der Basis von Interviewmaterial die Erfahrungen und den Umgang mit religiöser Pluralität beleuchten soll. Wir teilen in dieser Hinsicht zudem die Prämissen des pragmatistisch orientierten Interaktionismus, der auch Grundlage für die Weiterentwicklung der Grounded-Theory-Methodologie durch Strauss und Corbin ist: Realität entsteht in der

»tätigen Auseinandersetzung mit Elementen der sozialen wie der stofflichen Natur, die damit zu Objekten für uns werden und Bedeutungen erlangen [...]. Unser Handeln in der Welt, eingedenk der reziproken sozialen Zuschreibungen, resultiert in ›der Welt, wie wir sie kennen.« (Strübing 2014: 38)

Das heißt, dass in unserem Sinne auch religiöse Vielfalt nicht als solche gegeben ist, sondern erst in der Interaktion darüber manifest und bedeutsam wird. Die Art der Interaktion und weitere Kontextfaktoren sind dann entscheidend dafür, wie religiöse Vielfalt sich manifestiert. Dieser Zusammenhang ist der Fluchtpunkt unserer Untersuchungen, unsere Befunde dazu werden insbesondere in den Kapiteln 4 und 5 thematisiert.

Das Anliegen der Grounded-Theory-Methodologie, den Daten Vorrang bei der Entstehung einer Theorie zum Sachverhalt einzuräumen, erscheint zudem besonders gut realisierbar in Fällen, in denen das Feld auch tatsächlich vergleichsweise unerforscht ist. Zwar gibt es im vorliegenden Fall theoretische sowie quantitativ-empirische Auseinandersetzungen mit den Konsequenzen religiöser Pluralität für das religiöse Feld, nicht aber qualitative Untersuchungen zu den spezifischen Wahrnehmungen und Konsequenzen auf mikrosozialer Ebene. Auch machen die genannten bestehenden Auseinandersetzungen deutlich, dass sie eben keinesfalls Schlüsse auf die Mikroebene zulassen. Dieses Phänomen muss also neu erschlossen und dies ausgehend von den Befunden aus dem empirischen Material her angeleitet werden. Auch in unserem Fall wird am Ende der Studie eine Ausarbeitung stehen, die sich ganz primär aus den Analyseergebnissen selbst ergibt. Strauss/Corbin (1996) entwerfen dazu ein paradigmatisches Modell, das die Ordnung von Kategorien unterstützen kann, indem es systematische Beziehungen zwischen ihnen vor schlägt. Zu einem Phänomen gehören dann ursächliche Bedingungen, Kontext, intervenierende Bedingungen, Handlungs- und interaktionale Strategi-

en sowie Konsequenzen (vgl. ebd.: 78). Während das Phänomen das zentrale Konzept darstellt, sind die ursächlichen Bedingungen jene, die zum »Auftreten oder zu der Entwicklung eines Phänomens führen« (ebd.: 79) – wie etwa ein Beinbruch zum Schmerz; wobei es in der Regel ein Zusammenspiel mehrerer ursächlicher Bedingungen gibt. Der »Kontext« umfasst alle Ereignisse und Vorfälle, die zu einem Phänomen gehören, und stellt damit ebenso die Bedingungen dar, innerhalb derer die Handlungs- und Interaktionsstrategien erfolgen – etwa wie genau das Bein gebrochen ist, und der Schmerz empfunden wird (vgl. ebd.: 80f.). Die intervenierenden Bedingungen beschreiben den breiteren strukturellen Kontext eines Phänomens, darunter »Zeit, Raum, Kultur, sozial-ökonomischer Status, [...] und individuelle Biographie« (ebd.: 82), die Handlungs- und interaktionalen Strategien den Umgang mit dem Phänomen. Sie sind in der Regel sowohl zielorientiert als auch prozessual; und auch ausbleibende Handlungen können aufschlussreich sein (vgl. ebd.: 83). Die Konsequenzen schließlich können für Menschen, Orte oder Dinge gelten, können Ereignisse oder Handlungen sein, und auch wiederum zum Teil neuer Handlungs- oder Phänomenbedingungen werden (vgl. ebd.: 85).

Der explorativen Erschließung des Phänomens ist ein weiterer Vorschlag der Grounded-Theory-Methodologie zuträglich: Im Sinne des theoretischen Samplings sind eben auch das Samplingverfahren, die Erhebung und die Auswertung in der Weise an der entstehenden Theorie orientiert, dass sie ein stetiges Vor und Zurück im Forschungsprozess erlauben, damit jeder weitere Schritt von der und auf die entstehende Theorie hingedacht werden kann (vgl. Strauss 1991: 70f., Strübing 2014: 29f.). Grundlage dieses theoretischen Samplings sind ständige Vergleiche des vorliegenden Materials und der zugehörigen Analysearbeiten mit dem Ziel, die erarbeiteten Konzepte zu präzisieren und spezifizieren (vgl. Strauss/Corbin 1996: 44). Erkenntnisse aus diesen Vergleichen dienen dann als Grundlage für eine veränderte oder verfeinerte Fallauswahl bei folgenden Samplingentscheidungen, etwa bei der Auswahl des/der nächsten InterviewpartnerIn oder der nächsten Analyseeinheiten:

»Die für das theoretische Sampling [...] grundlegende Frage lautet: welchen Gruppen oder Untergruppen wendet man sich zwecks Datenerhebung nächstens zu? Und mit welcher theoretischen Absicht?« (Glaser/Strauss 2008: 63)

Diese Flexibilisierung des Forschungsprozesses erlaubt es also, ausgehend von ersten Analyseergebnissen weitere Forschungsstrategien zu entwerfen oder geplante Entwürfe abzuwandeln. So zeigte sich in unserem Fall im Laufe

des Forschungsprozesses beispielsweise eher unerwartet die hohe Relevanz nationaler und internationaler Diskurse über »andere« Religionen für die Haltung gegenüber religiöser Vielfalt, die innerdeutsche Differenzen weitgehend in den Hintergrund rückte. Die regionalen Unterschiede hingegen – etwa zwischen ost- und westdeutschen Bundesländern –, die uns vor Beginn der Erhebungen als entscheidender Faktor erschienen waren, wurden unter anderem aus diesem Grund auch im weitergehenden Samplingprozess zugunsten von Faktoren wie Generation vernachlässigt, die sich demgegenüber als vielversprechender erwiesen.

In diesem Rahmen erfolgte also die konkrete empirische Arbeit an diesem Projekt. Als vorläufige Samplingstrategie wurden dabei anfänglich drei Kategorien zum Ausgangspunkt genommen, nämlich a) Religionszugehörigkeit: Gemäß der Projektanlage wurden MuslimInnen und ChristInnen interviewt; b) Alter: Hier sollte darauf geachtet werden, gleichermaßen InterviewpartnerInnen ins Sample aufzunehmen, die jünger bzw. älter als 45 Jahre waren; c) Region des Wohnorts: Sowohl ChristInnen und MuslimInnen aus Westdeutschland als auch solche, die in Ostdeutschland leben, sollten im Sample berücksichtigt werden. Die Kategorien b) und c) speisten sich aus der Vorüberlegung, dass diese Faktoren entscheidend sein könnten für unterschiedliche Wahrnehmungen religiöser Pluralität, die in der Folge verschiedene Umgangsweisen damit und Konsequenzen für die jeweilige religiöse Identität entstehen lassen könnten.

Diese drei Kategorien waren naturgemäß vorläufig und wurden in der Tat im Laufe der Erhebung, ausgehend von den zutage tretenden Befunden, verfeinert bzw. verworfen: Während weiterhin MuslimInnen und ChristInnen die Kerngruppen der Forschung darstellten, muss doch reflektiert werden, dass diese Kategorien selbstverständlich nicht absolut zu setzen sind. Auch unter den InterviewpartnerInnen waren Konvertierte, nominelle ChristInnen mit großer innerer Sympathie für den Islam, Menschen, die als ChristInnen aufgewachsen sind, aber sich gegenwärtig eher als HumanistInnen oder AgnostikerInnen bezeichneten, KatholikInnen, die nur noch evangelische Gottesdienste besuchen und viele Variationen mehr. Was andere Studien zur Religionszugehörigkeit schon zeigen konnten (vgl. etwa Day 2009), spiegelte sich teilweise auch unter unseren InterviewpartnerInnen wider: In Sachen Religiosität können Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung, formale Zugehörigkeit, Praxis oder persönliche Glaubensüberzeugungen weit auseinandergehen. In der vorliegenden Studie haben wir daher bewusst eine

weite Perspektive eingenommen, und alle Erzählungen in das Sample aufgenommen, bei denen zu irgendeinem Zeitpunkt der Biografie eine christliche oder muslimische Selbst- oder Fremdbeschreibung zutreffend erschien.

Mit Blick auf das Alter der Befragten legten die anfänglichen Ergebnisse eine deutlich feinere Gliederung als die Unterteilung in »Junge« und »Alte« nahe. Ausschlaggebend erschien vielmehr die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Altersgruppe in dem Sinne, dass zeithistorische Diskurse als ausschlaggebend für Erfahrungen von und Haltungen zu religiöser Pluralität erschienen. Generation im engeren Sinne, aber auch weitere Faktoren wie Milieu oder Besonderheiten der familiären Sozialisation erwiesen sich hier als entscheidend und wurden jenseits des einfachen Geburtsjahrganges berücksichtigt.

Als weniger ausschlaggebend erwies sich hingegen die Wohnregion der Befragten. Ausgangspunkt war hier die Annahme, dass die Verteilung von religiösen Mehrheiten und Minderheiten in den »alten« und »neuen« Bundesländern eine so unterschiedliche ist, dass sich auch dies auf die Haltung zu religiöser Pluralität niederschlagen müsse. In dieser Hinsicht zeigte sich einerseits eine gewisse Schwierigkeit, überhaupt GesprächspartnerInnen im ostdeutschen interreligiösen Dialog auszumachen: Nicht nur waren hier Formate des interreligiösen Dialogs zum Zeitpunkt der Erhebung deutlich rarer gesät – möglicherweise eine Folge der religionsdemografischen Verteilung –, zudem erwiesen sich hier letztlich viele der Engagierten in ostdeutschen Bundesländern als selbst aus westdeutschen Bundesländern zugezogen und deshalb nicht entsprechend biografisch geprägt. Vor allem aber erwiesen sich im Zuge der Forschung andererseits translokale (insbesondere nationale und globale mediale) Diskurse als weitaus ausschlaggebender für die Erfahrung religiöser Pluralität als die konkreten statistischen Verteilungen im direkten Umfeld. Daher wurden zwar Interviews in Ost- und Westdeutschland geführt, diese Kategorie aber letztlich im theoriegeleiteten Samplingprozess nicht priorisiert.

Die Kontaktaufnahme zu möglichen GesprächspartnerInnen erfolgte auf verschiedenen Wegen. Zum einen bestanden aufgrund einer vorangegangenen Studie (vgl. Klinkhammer et al. 2011) bereits Kontakte zu im interreligiösen Dialog Engagierten. Während die Vorgängerstudie auf die Dialoggruppen und ihre Arbeit fokussiert war, konnten die Kontakte nun genutzt werden, um einzelne Dialogaktive im Sinne der vorliegenden Studie zu befragen. Darüber hinaus wurde in verschiedenen Medien nach konkreten Veranstaltungen und Gruppen aus dem Spektrum des interreligiösen Dialogs in Deutschland re-

cherchiert. Nach Möglichkeit wurde eingangs zunächst ein- oder mehrfach diesen Gruppen und Veranstaltungen beigewohnt, um so einen kontextualisierenden Einblick in das Feld zu erhalten, aber auch, um TeilnehmerInnen um die Teilnahme an der Studie zu bitten. In Ausnahmefällen – etwa bei zu weiter räumlicher Entfernung und gleichzeitig seltenen Treffen/Veranstaltungen der Initiative – wurden die VeranstalterInnen oder LeiterInnen kontaktiert und um ihre Bereitschaft sowie die Empfehlung weiterer TeilnehmerInnen gebeten. Im Zuge der Interviewanbahnung wurde dabei die Fragestellung der Studie offengelegt. Dem Interview war dann außerdem das Ausfüllen einer Einverständniserklärung vorgelagert, die insbesondere über die Verwendung der Daten und ihre Anonymisierung aufklärte. Im Anschluss an das Interview wurde gemeinsam ein kurzer Bogen ausgefüllt, auf dem einige statistische Eckdaten (Alter, Geburtsort, Ausbildung/Beruf, Religionszugehörigkeit, sowie Datum und Ort des Interviews) festgehalten wurden.

Die Gespräche selbst wurden auf der Grundlage eines Interviewleitfadens geführt, der nach den ersten Gesprächen und Auswertungen noch zwei Mal modifiziert wurde, im Kern aber die folgenden Elemente enthielt: Zu Beginn stand eine kurze Einleitung, die die Stoßrichtung unseres Projektes – »mehr über die Religiosität von Leuten zu erfahren, die Kontakt zu anderen Religionen haben« – zusammenfasste. Dem folgte eine biografisch orientierte Gesprächsaufforderung an die InterviewpartnerInnen, die gezielt dazu aufforderte, auch auf Phasen der Kindheit und Jugend einzugehen. Nachfragen zu diesem Teil richteten sich, sofern diese Punkte zuvor noch nicht angesprochen wurden u.a. auf Elternhaus und Familie, Schule, Hobbies, Freunde und Freizeit, Ausbildung und Beruf sowie Partnerschaft. Zwar könnte man diese Erzählaufforderung durchaus sehr breit verstehen, dennoch haben die InterviewpartnerInnen, das Ziel der Studie im Hinterkopf, häufig schon während der biografischen Erzählung an irgendeinem Punkt selbst die Engführung auf ihren Bezug zu Religion und Religionen gesucht. Sofern die Erzählung an sich keine größeren Lücken oder Unklarheiten mehr ließ, wurde diese Fokussierung so hingenommen. Die weiteren Fragen des Leitfadens richteten sich nun gezielt auf religionsbezogene Aspekte: Hier wurde nach religiöser Sozialisation und der Rolle von Religion im Leben der InterviewpartnerInnen gefragt, dann nach Begegnungen mit anderen Religionen (unter anderem auch explizit nach der ersten erinnerten Begegnung) gefragt. Ein weiterer Fragekomplex richtete sich auf das Engagement im interreligiösen Dialog. Im letzten Drittel des Leitfadens wurden Fragen gestellt, die eine explizitere Reflexion der Gegenüber einforderten, nämlich zum Wandel ihres Glaubens in den

letzten Jahren, Glaubenszweifel und der Bedeutung anderer Religionen dabei sowie zur Wahrnehmung religiöser Vielfalt sowie medialer Diskurse um Religion.

Insgesamt wurden 31 Gespräche geführt und aufgezeichnet, davon eines mit einer Gruppe von InterviewpartnerInnen, und eines, bei dem der Interviewpartner einen Freund mitbrachte (möglicherweise, weil er als strenggläubiger Muslim nicht mit der Interviewerin allein sein wollte). Alle anderen Gespräche wurden von einer der Interviewerinnen mit einer/-m GesprächspartnerIn geführt, entweder bei einer/-m der Beteiligten zuhause, an einer der Arbeitsstätten oder an einem öffentlichen Ort. Von diesen Interviews wurden 25 transkribiert und ausgewertet.

Diese 25 GesprächspartnerInnen machen nun unser Sample im engeren Sinne aus. Darunter waren neun Männer und 16 Frauen, elf MuslimInnen und 14 ChristInnen, 20 GesprächsteilnehmerInnen aus Westdeutschland und fünf aus Ostdeutschland. Zum Zeitpunkt des Interviews waren sieben InterviewpartnerInnen zwischen 20 und 39 Jahre alt, acht zwischen 40 und 59 Jahre alt und neun über 60 Jahre, die älteste Interviewpartnerin war 80 Jahre alt. Auch wenn die statistische Verteilung für die Anlage der Forschung nicht zentral ist, spiegelt sie doch in etwa die beobachtete Verteilung der Beteiligten am interreligiösen Dialog wider (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 53ff). Der im Vergleich zur Erhebung der genannten Dialogos-Studie etwas erhöhte Anteil an Frauen sowie jungen Gesprächspartnerinnen erklärt sich zumindest teilweise durch den Zugang zu einer muslimisch-christlichen Mädchengruppe, der zu mehreren intensiven Interviews führte. Als weitere statistische Daten wurden der höchste Bildungsstand sowie der Geburtsort erhoben. All diese Daten werden in die Ergebnisdarstellung an jenen Stellen einfließen, wo sie auch im Sinne einer qualitativen Logik aufschlussreich und weiterführend erscheinen.

Alle Transkripte wurden in verschiedenen Hinsichten anonymisiert: Zur Organisation der Interviews und im Zuge ihrer Analyse wurde ein Kürzelsystem verwendet, für die Publikation wurden die Vornamen der InterviewpartnerInnen durch Pseudonyme ersetzt, die in etwa Geschlecht, Herkunftsland und Generation widerspiegeln, die Nachnamen ganz gestrichen. Genannte Städte und andere Ortsangaben wurden ebenso anonymisiert wie besondere

Eigenschaften, die eindeutige Rückschlüsse auf die Person des/der Befragten zulassen.⁹

Die Auswertung der Interviews umfasste nun mehrere Schritte und eine Kombination verschiedener Herangehensweisen: Zunächst wurde das gesamte Interview gemäß des dreistufigen Kodierverfahrens, wie es Strauss und Corbin (Strauss 1991: 57ff, Strauss/Corbin 1996: 43ff) vorschlagen, kodiert. Im Rahmen des offenen Kodierens wurden dabei für kurze Textstellen, die besonders aufschlussreich erschienen, Lesarten gebildet, um die treffendsten Kodes für diese verdichteten Stellen zu finden. Auch wenn sich sequentielles und kodierendes Vorgehen zunächst zu widersprechen scheinen, eröffnet die Grounded Theory unseres Erachtens mit ihrer Vorgabe der sehr genauen, geradezu mikroskopischen Analyse im Rahmen des offenen Kodierens, bei dem man »minutenlang über bestimmten Wörtern, Ausdrücken und Sätzen brüten« (Strauss 1991: 62) kann und stetig Fragen an den Text richtet, einen Spielraum für das konkrete Vorgehen auf dem Weg zu Kodes (vgl. auch Hildenbrand 2004: 191). Insbesondere in Werkstattssitzungen erwies sich die sequentielle Analyse ausgewählter Ausdrücke oder Sätze hierfür als fruchtbar. Aus diesen Kodierungen erwuchs jeweils zunächst eine fallbezogene Übersicht, die die zentralen Kategorien zusammenfasste und daraus Hypothesen bildete, die den jeweiligen Fall erschließen sollte.

Mit diesem Datenmaterial und den Interviews als deren Grundlage wurde nun auf zwei Weisen weiter verfahren. Zum einen waren diese Kodes, Kategorien und Hypothesen wiederum Grundlage für die Arbeit an einem Kodierparadigma, wie es sich bei Strauss/Corbin (1996: 78ff) als Vorschlag für die systematisierende Arbeit mit dem Material findet. Auf diese Weise wurde im Sinne der Grounded-Theory-Methodologie an einer fallübergreifenden Theorie gearbeitet, die das Phänomen der Wahrnehmung religiöser Vielfalt, die beeinflussenden Faktoren, den Umgang damit und dessen Konsequenzen für religiöse Identität erschließen will. In den Vorarbeiten allerdings erwiesen sich auch Diskurse als entscheidende Einflussfaktoren auf die Wahr-

9 In vereinzelt vorgestellten Fällen handelt es sich zudem um Personen, die auch bei einer Anonymisierung nach den gängigen wissenschaftlichen Standards aufgrund ihrer demografischen Eigenschaften (Herkunft, Beruf, Aufenthaltsort) eindeutig identifizierbar wären. Wir haben in diesem Fall daher ausnahmsweise nicht nur die üblichen Anonymisierungen von Personen- und Ortsnamen sowie eine Verallgemeinerung von beruflichen Details vorgenommen, sondern einige dieser Eigenschaften tatsächlich verändert. Die Analyse und Interpretation des Falles wurden von diesen Änderungen nicht wesentlich berührt.

nehmung religiöser Vielfalt und den individuellen Umgang damit. Dies betrifft dabei nicht nur rezente Diskurse, sondern auch jene, die auf die Befragten in den vergangenen Dekaden gewirkt haben, etwa in ihrer Kindheit oder Adoleszenz. Es erschien daher zum anderen fruchtbar, zwar nicht im engeren Sinne diskursanalytisch zu arbeiten, aber doch zumindest mittelbar über die Interviewerzählungen ein besonderes Augenmerk auf die implizit oder explizit thematisierten Diskurse zu legen (vgl. Kap. 2.1). Zu diesem Zwecke wurden jene Diskurse, die implizit oder explizit im Interviewmaterial thematisiert wurden, noch einmal über das Hinzuziehen zusätzlichen Materials – etwa historisch kontextualisierende Medienberichterstattung oder wissenschaftliche Publikationen – nachverfolgt und zumindest so weit aufgearbeitet, dass ein tieferes Kontextwissen dazu vorlag und zur Einordnung der Befunde hinzugezogen werden konnte. Zudem wurden auch die Fälle in ihrer Biografizität noch stärker berücksichtigt, als es das reine Aufbrechen in Kodes erlaubt hätte. Eine jeweils kurze Übersicht über den Fall und seine biografischen Rahmendaten und -erzählungen erlaubte es hier, auch auf dieser biografieorientierten Ebene die Fälle in Beziehung zu setzen. Auf diese Weise konnten Gleichzeitigkeiten und Ungleichzeitigkeiten in den verschiedenen Lebenswegen aufgespürt werden, die in Beziehung zu den in den Erzählungen aufgegriffenen zeitgeschichtlichen Diskursen gesetzt werden konnten. Diese Zugriffe erlaubten es insgesamt, allgemeinere Einsichten in die Diskurse zu erlangen, die die Erfahrung von und Haltung zu religiöser Vielfalt im Laufe der letzten Dekaden in verschiedenen Milieus geprägt haben. Die Ergebnisse hierzu finden sich in Kapitel 4.

3. Interreligiöser Dialog als Strategie des Umgangs mit religiöser Pluralität

Interreligiöse Begegnung findet verdichtet an einem besonderen Ort statt, den wir daher auch als Einstiegspunkt in unser Feld und Ausgangsbedingung für unser Sample gewählt haben, nämlich in Formaten interreligiösen Dialogs. Während unsere Forschungsfrage insgesamt über dieses Feld hinausreicht, richteten sich Teilfragestellungen doch auch spezifisch auf den Stellenwert dieses Feldes: Welche Formen und Ausprägungen haben die interreligiösen Begegnungen in Deutschland angenommen, und welche Bedeutung haben diese Begegnungen gesellschaftlich wie auch für die einzelnen Teilnehmenden? Dies begründet sich in zweierlei Hinsicht aus unserem Material: Einerseits umfasst unser Sample ausschließlich InterviewpartnerInnen, die in verschiedenen Formaten des interreligiösen Dialogs aktiv sind, wenn auch ganz unterschiedlich lange und intensiv. Aus den Interviews ergab sich daher reichlich Aufschluss über die Bedeutung des interreligiösen Dialogs als Raum der Erfahrung religiöser Vielfalt, der anschlussfähig ist an Forschungen zu diesen Formaten. Andererseits liegt nahe, dass eben solche Formate organisierter interreligiöser Begegnung als Orte eines intensiven und religionsbezogenen Austausches über Religion(-en) und Religiosität(-en) eine besondere Bedeutung für die biografische Erfahrung religiöser Pluralität einnehmen. Dieser Überlegung wollen wir in diesem Abschnitt ebenso nachgehen.

Im Folgenden wollen wir daher nur kurz auf die Entstehungsgeschichte interreligiösen Dialogs in Deutschland schauen (3.1), und dann die vorliegenden Studien zu den gegenwärtigen Formaten mit einem besonderen Fokus auf die Handlungsformen, Motive und Typiken der Teilnahme zusammenstellen (3.2). Anschließend richtet sich der Blick auf unsere Befunde (3.3): Auf die Motive, Anliegen und Kritik, die die Teilnehmenden auf die betreffenden Formate des interreligiösen Dialogs richten, sowie auf die biografische Einbettung der Teilnahme an Dialog-Veranstaltungen im Kontext der Gesamt-

biografien. Dabei interessiert uns letztlich auch, inwieweit in unserer Untersuchungsgruppe die Motivation der Teilnahme als eine spezifische Wahrnehmung sowie Strategie des Umgangs mit religiöser Pluralität verstanden werden kann.

3.1 Über die Entwicklung des interreligiösen Dialogs in Deutschland

Wenn über das Miteinander und den friedlichen Austausch der Religionen gesprochen wird, dann wird dazu oftmals gerne auf historische Vorbilder wie das mittelalterliche Spanien hingewiesen. Solche meist nur literarisch dokumentierten Dialoge dienten allerdings eher der apologetischen Verteidigung des Eigenen und galten nicht als Aufgabe der ›einfachen‹ Gläubigen, um das Zusammenleben friedlicher zu organisieren (vgl. z.B. Forst 2003: 97). Erst unter dem Eindruck des Rückgangs der Relevanz der Kirchen für Individuum und Gesellschaft sowie sich zunehmend religiös plural gestaltender Gesellschaften seit der Mitte des 20. Jahrhundert wird der interreligiöse Dialog als Mittel verstanden, friedliche Konvivenz zu sichern, und vor allem als direkte Begegnung der einzelnen Gläubigen praktiziert.¹

In Deutschland fand in den 1950er Jahren als Bemühen um Versöhnung und als Suche nach neuer Stabilität im Miteinander ein solcherart institutionalisierter Dialog zwischen JüdInnen und ChristInnen seinen Anfang. Aus diesem Impuls ging die »Gesellschaft für jüdisch-christliche Zusammenarbeit« hervor, die bis heute über 80 eigenständige Gruppen in Deutschland verzeichnet (vgl. Braunwarth 2011). Manche dieser Dialoge haben sich auf einen Dialog hin erweitert, indem sie den Islam als weiteren Dialogpartner hinzugezogen haben (vgl. Hinterhuber 2009). Das kirchliche Engagement im muslimisch-christlichen Dialog und seine Institutionalisierung im Ökumenischen Rat der Kirche (ÖRK) setzte international nach dem sogenannten Sechs-Tage-Krieg 1967 ein (vgl. Sperber 1999). Diese Öffnung der Kirche auf internationaler Ebene beeinflusste auch das Verhalten der Evangelischen Kirche in Deutschland. In Deutschland etablierte sich ein kirchengemeindliches Engagement in der Begegnung mit muslimischen »GastarbeiterInnen« in den

1 TheologInnen wie ReligionswissenschaftlerInnen haben sich darum Gedanken über die notwendigen Bedingungen für seine Durchführung gemacht (vgl. Swidler/Dean 1987, Micksch 2005, King 2011).

1970er Jahren. Dabei ging es z.B. um die Bereitstellung von Räumen für MuslimInnen und um Unterstützung ihrer Gemeindebildung in Deutschland (vgl. Neuser 2005).

Seine stärksten Antriebe erhielt der christlich-muslimische Dialog in Deutschland aber aus Konflikten mit islamisch dominierten Ländern oder aufgrund rassistischer Angriffe auf MigrantInnen in Deutschland: So entstanden sowohl im Zuge des Golfkrieges (1990/1991) wie auch nach den Anschlägen auf Wohnheime und Wohnungen von AusländerInnen bzw. MigrantInnen in Hoyerswerda (1991), Lichtenhagen (1992), Mölln und Solingen (1992/1993) Demonstrationen in vielen deutschen Städten, aus denen dann erste übergemeindliche Graswurzel-Initiativen der interkulturellen Begegnung bzw. interreligiöse Dialoggruppen hervorgingen. Auch die Auseinandersetzungen zum Thema doppelte Staatsbürgerschaft und die damit einhergehende ›Leitkultur‹-Debatte sowie die immer wiederkehrenden ›Kopftuchdebatten‹ brachten Gegenbewegungen des zivilgesellschaftlichen Engagements hervor, die auf interkulturelle und interreligiöse Begegnung setzten. Vor allem aber nach dem Terroranschlag vom 11.9.2001 und den darauf folgenden Anschlägen in Madrid und London wurde auf den interreligiösen Dialog auf breiter gesellschaftlicher Ebene auch als Präventions- und Sicherheitsmaßnahme im eigenen Land gesetzt.² Die damalige Bundesregierung unterstützte ebenfalls mit ihrem Programm »entimon – gegen Gewalt und Rassismus« (2002-2006) den Aufbau lokaler interkultureller Bildungsprojekte und förderte unter diesem Motto auch lokale interreligiöse Dialoggruppen als Teil ihrer Sicherheits- und Präventions- sowie Integrationspolitik in Bezug auf MuslimInnen.³ Es sollten neben den Kirchen zivilgesellschaftliche Initiativen des »Dialogs der Religionen und Kulturen« zur Integration entstehen.

Die Europäische Union rief zudem 2008 zum Jahr des interkulturellen Dialogs aus und stellte den Mitgliedsstaaten entsprechende Förderinstrumente für Dialogprojekte bereit. Der interreligiöse Dialog wurde dabei als ein Teil des interkulturellen Dialogs verstanden, um gegenseitigen Respekt sowie Anerkennung, Toleranz und Verständnis in den multikulturellen Gesellschaften innerhalb der EU zu fördern:

2 Vgl. statistisch dazu Klinkhammer et al. 2011: 40.

3 Die Integrationspolitik nahm erst etwa 2006 Fahrt auf mit der Einberufung der jährlichen Integrationsgipfel der Bundeskanzlerin Merkel sowie der Deutschen Islamkonferenz (DIK) durch den damaligen Innenminister Schäuble.

»Apart from the dialogue between public authorities and religious communities, which should be encouraged, there is also a need for dialogue between religious communities themselves (interreligious dialogue). The Council of Europe has frequently recognized interreligious dialogue, which is not directly within its remit, as a part of intercultural dialogue and encouraged religious communities to engage actively in promoting human rights, democracy and the rule of law in a multicultural society. Interreligious dialogue can also contribute to a stronger consensus within society regarding the solutions to social problems.« (Council of Europe 2008: 24)

Nicht alle Dialoge, in denen auch MuslimInnen beteiligt sind, sind aus diesen konfliktiven Zusammenhängen entstanden, dennoch hat sich gezeigt, dass spätestens seit Anfang der 1990er Jahre auch das nachbarschaftliche Interesse an ›den anderen‹ durch die medial vermittelte gesellschaftliche Problemdarstellung generiert oder zumindest stark beeinflusst wurde (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 39-45 und Klinkhammer 2020).

Einige interreligiöse Dialoggruppen gehen allerdings auf größere internationale Initiativen für eine weltweite interreligiöse Verständigung zurück, wie die (von Unitariern dominierte) »International Association for Religious Freedom« (IARF), der in Großbritannien heimische »World Congress of Faith« (WCF), der US-amerikanische, aber international tätige »Temple of Understanding« (ToU), die »World Conference of Religion for Peace« (RfP) oder die ebenfalls international tätige »Stiftung Weltethos«.⁴ Alle diese Gruppierungen führen ihr Entstehen auf das erste Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 zurück⁵, und entspringen eher einer spirituellen oder religiösen Suche nach gemeinsamen Wurzeln der Religionen, auf die sich auch der indische Philosoph und Religionsgelehrte Swami Vivekananda in seiner berühmten Rede vor dem Weltparlament bezogen hatte (vgl. auch Swidler 2013: 6).

Die Entstehung und Popularisierung des interreligiösen Dialogs in Europa wie in den USA ist zudem nicht zuletzt durch die Bemühungen um den

4 Vgl. hierzu etwas eingehender Klinkhammer et al. 2011: 11-15. Leider fehlt aber bis heute eine Religionsgeschichte dieser international agierenden interreligiösen Gruppierungen.

5 Wenngleich diese Veranstaltung im Zusammenhang der imperialen Haltung ›des Westens‹ gegenüber anderen religiösen Kulturen betrachtet werden muss, sind hier erste Grundsteine für die auf Einheit der Religionen hin angelegten interreligiösen Dialoggruppen gelegt worden.

christlich-ökumenischen Dialog begleitet worden sowie durch eine christlich-theologische Reflexion über den Umgang mit einer religiös pluralen Welt und die Frage, wie angesichts von Säkularisierung und Pluralisierung christlicher Glaube noch möglich ist. Schon seit 1910 hat sich so die Ökumenische Bewegung international formiert und erste Konferenzen und Organisationsgründungen bereits vor dem zweiten Weltkrieg durchgeführt.⁶ Auch hat die Öffnung der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil (1960-1965) ihrerseits wichtige Schritte zur Etablierung interreligiöser Dialoge beigetragen (vgl. Renz 2014). Während es den katholischen Geistlichen zuvor verboten war, an interreligiösen Gesprächen teilzunehmen, wurde dies nun zur Aufgabe einer jeden katholischen Diözese erklärt (vgl. *Nostra Aetate* und *Ecclesiam suam*, Nr. 78).

Diese Öffnung wurde auch von religionstheologischen Entwicklungen seitens engagierter Theologen vorangetrieben. Zu nennen sind hier vor allem der Brite John Hicks (1922-2012), der spanische katholische Theologe Raimond Panikar (1918-2010), der US-amerikanische Katholik und ökumenische Theologe Paul F. Knitter (geb. 1939) sowie der ebenfalls US-amerikanische Religionswissenschaftler Leonard Swidler (1929-2016), überdies auch Vertreter der kirchenkritischen pluralistischen Religionstheologie in Deutschland wie bspw. Hans Küng (geb. 1928) oder Eugen Drewermann (geb. 1940).⁷

Dass die bestehenden, zum Teil recht fragilen und wenig institutionalisierten interreligiösen Begegnungs- und Dialoggruppen offenbar den Puls der Zeit und das Interesse der Kirchen und Theologie treffen, sieht man auch

-
- 6 Diese Bewegung aus verschiedenen protestantischen und orthodoxen Kirchen hat sich ohne die katholische Kirche letztlich im »World Council of Churches« 1948 zusammengefunden. Allerdings haben hier auch ökumenische Organisationen Eingang gefunden, die sich explizit dem Weltfrieden sowie sozialen Problemen widmen wollten und nicht direkt den Gemeinsamkeiten der christlichen Konfessionen. Vgl. Swidler 2013: 7f.
- 7 In 2007 haben sich 138 muslimische Gelehrte mit einem offenen Brief »A Common Word Between Us and You« (2007) für den interreligiösen Dialog zu Wort gemeldet und damit die in Europa und den USA bereits bestehenden lokalen Dialoge zwischen MuslimInnen und ChristInnen kritisch unterstützt. Neuere christlich-theologische Debatten tendieren überdies dahin, den interreligiösen Dialog in die Theologie zu integrieren, indem sie den Dialog in Form einer »komparativen Theologie« an die theologischen Fakultäten holen. Diese Bewegung hat ihre Vorläufer in den US-amerikanischen katholischen Theologen Francis X. Clooney und James L. Fredericks und wird derzeit v.a. in der deutschsprachigen Theologie durch Reinhold Bernhardt (protestantische Theologie, Basel) und Klaus von Stosch (katholische Theologie, Paderborn) vertreten.

an den zahlreichen Handbüchern, die in den letzten Jahren in Zusammenarbeit unterschiedlicher TheologInnen und ReligionsvertreterInnen zum Thema erschienen sind (vgl. etwa Dehn 2009, Cornille 2013, Rohe et al. 2015, Heine et al. 2014, Rötting et al. 2016, Affolderbach et al. 2016). Entsprechend werden auch die eher freiflottierenden Dialoggruppen nun von ihren theologischen und kirchlichen KritikerInnen bedacht: 2008 hat Cathrine Cornille mit ihrem Buch »The Im-Possibility of Interreligious Dialogue« auf die notwendige theologische und existenzielle Tiefe und Reflexion beim Dialog hingewiesen, die sie in vielen interreligiösen Graswurzel-Aktivitäten nicht gegeben sieht. Auch die Evangelische Kirche Deutschland (EKD) hat eine Handreichung (2006) erstellt, die vor allem Grenzen zum Islam im Dialog markiert.

3.2 Empirische Befunde: Handlungsformen und Motive der Teilnahme

Nicht nur das religiöse und theologische Interesse für dieses intermediäre Phänomen interreligiöser Aktivitäten ist in den letzten zehn Jahren stark angestiegen, auch die religions- und sozialwissenschaftliche Forschung hat den interreligiösen Dialog in den letzten Jahren zunehmend als modernes Phänomen des Umgangs mit bzw. der *governance* von religiöser Vielfalt entdeckt.

Erste qualitative Pionierarbeiten aus der religions- und sozialwissenschaftlichen Forschung in Deutschland widmeten sich im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends vor allem der evaluativen Frage, inwieweit interreligiöse Dialoggruppen ihrem Selbstanspruch auf Konfliktbearbeitung gerecht werden bzw. zur Sicherung eines friedlichen Zusammenlebens beitragen (vgl. Fries/Wilke 2003, Wilke 2005, Klinkhammer/Satilmis 2007). Breitere deskriptive quantitative und qualitative Ergebnisse zu interreligiösen Dialoginitiativen in Deutschland hat bislang nur die Dialogos-Studie (Klinkhammer et al. 2011) vorgelegt, die die Arbeit interreligiöser Dialoginitiativen in Deutschland unter Beteiligung von MuslimInnen untersucht hat.⁸ Daneben sind aber in den letzten Jahren weitere qualitativ-empirische und

8 Über 230 solcher multireligiösen Dialoginitiativen konnten ausfindig gemacht werden, die unabhängig und neben den offiziellen kirchlichen Dialogen agierten. 132 Dialoginitiativen haben sich davon an der Befragung beteiligt. Von diesen befragten Gruppen bestanden 46 % aus ChristInnen und MuslimInnen, 44 % sind multireligiöse Gruppen, 11 % Trialoggruppen. Darüber hinaus wurden (jenseits der ca. 230 Initiativen) weitere ca. 40 Akademieprojekte, offizielle Dialoge von Kirchen-/Verbandslei-

systematische Untersuchungen zu interreligiösen Aktivitäten entstanden, die die Frage nach den Zielen, Arbeitsweisen und Teilnehmenden in unterschiedlicher Weise operationalisiert und untersucht haben. Sie fokussieren sich insbesondere auf a) das Feld der Dialogveranstaltung als solche, und betrachten einerseits die Teilnehmenden – Individuen wie Institutionen, ihre Relationen, Motive und Ziele –, andererseits die inhaltlichen Schwerpunkte der Veranstaltungen sowie die Prozesse, Rituale und Techniken, die diese explizit oder implizit prägen. Weitere Forschungsrichtungen blicken b) auf die Rahmenbedingungen der Veranstaltungen, etwa Ort, Atmosphäre, InitiatorInnen und Rollen, Anlässe oder Arbeitsweisen des Formats; oder c) auf das Verhältnis des Dialogs zu weiteren gesellschaftlichen Feldern, etwa Politik, Zeitgeschichte oder gesellschaftlicher Öffentlichkeit. Der Fokus auf d) Konsequenzen der Formate – seien es individuelle, lokale oder gesellschaftliche – ist bisher noch weitgehend unberücksichtigt geblieben.⁹

Im Folgenden möchten wir vor allem den Blick auf die individuellen Teilnehmenden, ihre Anliegen und Motive sowie mögliche Konsequenzen der Teilnahme im Kontext ihrer biografischen Einbettung richten. Dafür blicken wir zunächst auf die Handlungsformen der interreligiösen Aktivitäten, die den Rahmen für Biografisierungen solcher Art ermöglichen.

Handlungsformen und Herausforderungen interreligiöser Aktivitäten

Die Dialogos-Studie (Klinkhammer et al. 2011) untersuchte als interreligiöse Dialoginitiativen niedrigschwellige regelmäßige Zusammenkünfte von Personen, die sich bestimmten Glaubensrichtungen zugehörig fühlen (hier unter Beteiligung von MuslimInnen), und die sich eigens zum Zweck des Dialogs gebildet haben. Sie zeigte, dass es in diesem Kontext verbreitete Arbeitsweisen gibt, darunter gegenseitige Besuche in den religiösen Gebäuden, Vorträge und Informationsveranstaltungen sowie Diskussionsgruppen, aber auch gemeinsame Ausflüge, Strategietreffen, Runde Tische und gemeinsame Gebete oder Gottesdienste (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 67). Während sich rund drei Viertel aller Initiativen ausschließlich oder vor allem auf religiöse, spirituelle oder theologische Themen fokussieren, behandeln noch über die Hälfte

tungen und Kirchengemeindeinitiativen identifiziert, die aber in der Dialogos-Studie keine Berücksichtigung gefunden haben.

9 Siehe ausführlicher zu Systematisierung des Forschungsstandes sowie der Forschungsdesiderate Neumaier (2020).

der Gruppen auch gesellschaftspolitische oder alltagsbezogene Themen (vgl. ebd.: 69f.). Spätere qualitative Studien haben zum einen Ausrichtung und Aktivitäten dieser Gruppen weiter differenzierend betrachtet, zum anderen das Spektrum ihrer Aufmerksamkeit im interreligiösen Feld erweitert. So zeigt sich, dass der interreligiöse Dialog eine spezifische Form unter verschiedenen interreligiösen Aktivitäten ist, darunter interreligiöse Nachbarschaftstreffs, interreligiöse Friedensgebete, interreligiöse Schulandachten, Tage der offenen Tür und interreligiöse Events wie etwa Sportveranstaltungen (vgl. Nagel 2012). An dieser größeren Bandbreite lassen sich auch verschiedene Rituale und Techniken aufzeigen, die die Veranstaltungen prägen: Auf Goffmann aufbauend analysiert Nagel (2015) interreligiöse Aktivitäten als rituelle Interaktionen, die sich zwischen verschiedenen interreligiösen Formaten unterscheiden: So folgen gemeinsame Gebets- und Gottesdienstveranstaltungen, aber auch Podiumsdiskussionen häufig besonders detaillierten Ablaufplänen, die sicherstellen sollen, dass alle involvierten religiösen Traditionen gleich behandelt werden; auch der Spielraum für das Aufkommen von Konflikten ist je nach Format sehr unterschiedlich (vgl. ebd.: 65, vgl. auch Klinkhammer et al. 2011: 126-131).

Die Dialogos-Studie hatte noch eine starke Vermischung des thematischen Spektrums der Dialoggruppen wie auch der Arbeitsformen in den Dialoggruppen festgestellt,¹⁰ neuere qualitative Untersuchungen versuchen jedoch, verschiedene Ebenen des Handelns in den Initiativen zu unterscheiden: theologische Dialoge, Dialoge für den sozialen Zusammenhalt und die Brückenbildung (zur stärkeren Wahrnehmung des anderen), für rituelles oder auf Aktion bedachtes Handeln sowie für die Stärkung der eigenen Gruppe nach außen (vgl. Griera/Forteza 2011). Dabei zeigt insbesondere Nagel durch seine Operationalisierung der interreligiösen Aktivitäten als »relationales Ereignis«, dass überdies jede interreligiöse Aktivität als mehrfach kodiert zu lesen ist: in Bezug auf ihre »Governance-Struktur«, und in Bezug darauf, dass das Ereignis als »Interaktionsritual« und als »Netzwerkdomäne« fungiert (vgl. Nagel 2012: 246). Dabei meint die »Governance-Struktur«, dass das interreligiöse Geschehen immer auch ein Verhältnis in seiner Interaktion zu staatlichen Akteuren,

10 Dialoggruppen organisieren z.B. Friedensgebete, Meditationen, Diskussionsgruppen, Vorträge sowie gemeinsame interreligiöse Events und andere Aktionsformen, es vereint sie das Interesse an religiösen, theologischen und auch politischen Themen (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 69).

Interessen oder Themen aufweist. Die Dialogos-Studie kann diesen Befund bestätigen, da fast drei Viertel der Gruppen zustimmten, dass integrationspolitische Fragestellungen eine wichtige Rolle bei ihrem religiösen Austausch spielen (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 47). Die Betrachtung der interreligiösen Aktivitäten als »Interaktionsritual« trägt zudem der rituellen und symbolischen Komponente des Geschehens und dem wenig konkret problemorientierten Ansatz der Begegnungen Rechnung. Und schließlich bezieht sich die Analyse der interreligiösen Aktivität als »network domain« auf die »diskursive Einbettung« dieser Aktivitäten sowie auf die an ihr vorgenommene Grenzarbeit in Bezug auf das Verständnis des pluralen Feldes sowie in Bezug auf die Positionierung der eigenen Person in diesem Feld (vgl. ebd.: 248 und Klinkhammer 2019). Dieser Aspekt erscheint umso interessanter, wenn man das Ergebnis aus der Dialogos-Studie hinzunimmt, dass gut 40 Prozent der nicht-muslimischen Teilnehmenden, bevor sie Mitglied einer Dialoggruppe wurden, selten oder keinen Kontakt mit MuslimInnen hatten (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 144). Dialoginitiativen sind also zu weiten Teilen auch interkulturelle und interreligiöse Kontaktbörsen. Religiöse Pluralität ist also weniger eine mikrosoziale Alltagserfahrung, sondern oft medial bzw. diskursiv vorgeformt und als solche in die interreligiöse Aktivität als Rahmen getragen. Insbesondere an diese Ebene der Analyse der interreligiösen Aktivität als »network domain« schließt unser Interesse an den Dialoginitiativen im Rahmen der vorliegenden Studie an. Daraus generiert sich im Weiteren die Frage, welche Teilnehmenden sich mit welchen Motiven und Zielsetzungen in interreligiösen Initiativen befinden. Auch hierzu liegen bereits einige weiterführende Studien vor, die Motivanalyse sowie Individualtypenbildung unternommen haben, die wir im nächsten Abschnitt genauer betrachten.

Laut Dialogos-Studie konzentrieren sich die wenigsten interreligiösen Aktivitäten auf eingeschränkte Zielgruppen, obgleich vieles auf die monotheistischen (sog. abrahamitischen) Religionen zugeschnitten ist und BuddhistInnen und HinduistInnen meist zwar willkommen, kleinere religiöse Gruppen oder auch Nicht-Religiöse in der Regel als Teilnehmende aber nicht vorgesehen sind. Die meisten Gruppen verstehen sich dennoch als für alle Interessierten offen – also für Alte/Junge, Männer/Frauen, religiöse AmtsträgerInnen oder TheologInnen sowie LaiInnen. Drei Viertel der Initiativen bringen laut der Dialogos-Studie regelmäßig zwischen 11–35 Personen zusammen (vgl. ebd. 2011: 50). Die Fluktuation sei dabei relativ gering. Insgesamt verzeichneten die Gruppen nach eigenen Angaben zum Zeitpunkt der Erhebung um 2010 wachsende TeilnehmerInnenzahlen. 20 Prozent der

Initiativen beklagten allerdings eine Rückläufigkeit der Teilnahme bzw. Fluktuation unter MuslimInnen.

Zwei große Themen werden häufig als herausragende Herausforderungen für interreligiöse Aktivitäten genannt: Einerseits die insgesamt niedrigen Ressourcen, die sich häufig auf die von einer Gemeinde zur Verfügung gestellten Räumlichkeiten beschränken, und selten weitere finanzielle Unterstützung beinhalten (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 61), andererseits aber die deutlich ungleich verteilten Ressourcen zwischen den TeilnehmerInnen verschiedener religiöser Traditionen, sobald man einen breiteren Ressourcenbegriff anlegt. Muslimische und andere migrierte Gemeinschaften verfügen z.B. seltener über Gebäude und haben weniger finanzielle Ressourcen, aber auch weniger personelle Kapazitäten, um theologisch gebildete TeilnehmerInnen zu entsenden, und weniger Zeit für ihr Engagement (vgl. ebd.: 103f., aber auch Teczan 2006: 30, Wilke 2006: 25). Dies resultiert in einer Gesamtschieflage: Christliche TeilnehmerInnen stellen damit nicht nur personell die Mehrheit, sondern dominieren häufig auch die Themen und die räumlichen Gegebenheiten. Damit wird die Rollenverteilung von »GastgeberInnen und Gästen« im Verhältnis von deutschstämmig geprägter Mehrheitsreligion und migrantisches geprägter Minderheitsreligion perpetuiert.

Motive der Teilnahme

Entsprechend dem Entstehungshintergrund einer großen Mehrheit der Dialoge aus der medialen Wahrnehmung der weltweiten kriegs- und gewalttätigen oder terroristischen Aktivitäten islamistisch-politischer Gruppen hat die Dialogos-Studie als kollektives Motiv in den Gruppen, die friedliche Koexistenz in Deutschland über den interreligiösen Dialog zu sichern, ermittelt. So haben auch Motive wie »gemeinsame Werte entdecken und fördern« und »Islamfeindlichkeit und Vorurteilen entgegenzuwirken« über 90-prozentige Zustimmung in den Gruppen erhalten (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 46ff).¹¹ Dabei geht es wie angedeutet nicht um die Aufarbeitung der politischen Hintergründe der Gewaltausbrüche, vielmehr werden in den Gruppen in oftmals

11 Hier klingt das von vielen DialogteilnehmerInnen empfundene Defizit gesellschaftlicher Partizipation und Integration insbesondere von MuslimInnen an (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 72). Für diese Fragen haben sich 298 Mitglieder aus 57 Gruppen zusätzlich an einer TeilnehmerInnenbefragung beteiligt.

öffentlichen Diskussionsveranstaltungen Aspekte des Islams und des Christentums im Vergleich vorgestellt, die die Gemeinsamkeiten dieser beiden Religionstraditionen widerspiegeln sollen, oder es wird allgemein Aufklärungsarbeit über den Islam in öffentlichen Vorträgen und Podiumsdiskussionen betrieben (vgl. ebd.: 68ff). 85 Prozent der Gruppen haben zudem auch die Verbesserung der gemeinsamen gesellschaftlichen Lebenswelt als Ziel vor Augen und möchten mit dem Dialog das »Zusammenleben vor Ort gemeinsam gestalten«. Damit betrachten weit über drei Viertel der Gruppen den interreligiösen Dialog unter dem Aspekt von sozialer Gerechtigkeit und Empowerment, indem sie mit ihm die »gesellschaftliche Teilhabe von MigrantInnen fördern« wollen. In ähnlicher Weise weist auch Teczan (2006) darauf hin, dass die Dialoggruppen zwar theologische Themen als identitätsstiftend benennen mögen, aber ihre konkreten Anliegen sich häufig auf einer praktischen, gesellschaftspolitischen Ebene befinden, und ihre Themen deshalb implizit eng mit je gegenwärtigen politischen Debatten verknüpft sind (vgl. Teczan 2006: 29f.). Ebenfalls drei Viertel der Gruppen haben den interreligiösen Dialog im engeren Sinne auch unter einem religionspolitischen Aspekt verstanden, indem sie mit ihm grundsätzlich die »Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften« fördern, das heißt hier insbesondere die Gleichstellung des Islams mit dem Christentum unterstützen wollen (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 68ff). Nicht ganz so breite, aber doch auch bedeutende Zustimmungswerte hat demgegenüber das Motiv erhalten, im interreligiösen Dialog solle die »Stärkung religiöser Interessen gegenüber dem Staat« (32 %) vorangetrieben werden. In eine religiöse oder spirituelle Richtung geht die breite Zustimmung der befragten Gruppen, »die eigene Religion besser verstehen« zu wollen (81 %): Hier geht es um die Möglichkeit, in den Begegnungen mit den anderen die eigene Religion zu ergründen und neu über sie nachzudenken.

Wie sich in den hohen Zustimmungswerten bereits zeigt, zeichnen sich die Gruppen insgesamt nicht durch eine je eindeutige Ziel- und Lösungsorientierung aus, vielmehr scheint für die TeilnehmerInnen das Dialoggeschehen selbst bereits die oben genannten unterschiedlichen Ziele in sich zu verkörpern. Insofern ist dann eher von kollektiven Motiven die Rede als von Zielen. Dies bestätigt auch Nagels (2012) Betrachtung des Dialoggeschehens als rituelles Geschehen (»Interaktionsritual«), das als performatives Handeln verstanden wird. Auch dessen mediale und diskursive Überformung bzw. Einbettung ist in diesen kollektiven Motiven deutlich auszumachen. Nagel bezeichnet solche diskursiven Einbettungen der interreligiösen Aktivität

auch als »institutionelle Mythen« (Nagel 2012: 248 unter Bezug auf Meyer/Boli/Thomas), die die Teilnehmenden solcher Aktivitäten außerdem auf eine bestimmte symbolische Position in der Aushandlung von religiöser Vielfalt rücken.¹² Insofern scheinen sich interreligiöse Aktivitäten insgesamt als soziale und »symbolpolitische« Orte unterschiedlicher Diskurse, Positionierungen und Bearbeitungen religiöser Vielfalt etabliert zu haben.

Die Studie des Religionswissenschaftlers Martin Rötting (2011), in der der interreligiöse Dialog grundsätzlich als individueller Lernprozess verstanden wird, scheint zunächst diese Sicht der offenen Ver- bzw. Bearbeitung von religiöser Vielfalt im bzw. mittels des Dialogs zu stützen. Rötting hat etwa 100 TeilnehmerInnen an interreligiösen Dialogen direkt sowie weitere 200 per online-Fragebogen befragt¹³ und kommt zu dem Schluss, dass es sechs idealtypische Dialog-Typen gebe, die im interreligiösen Dialog agieren:

1. Der spirituelle Pilger, der auf der Suche nach Spiritualität auch im Anderen ist.
2. Der soziale Bewegter, der den Wandel der Gesellschaft im und durch den Dialog anstrebt.
3. Der religiös Kulturelle, der Dialog vor allem als gesellschaftliche Aufgabe sieht.
4. Der Kultur-Harmonisierer, der an der Bearbeitung von Brüchen und Konflikten durch den Dialog interessiert ist.
5. Der orthodoxe Adapter, der an seiner religiösen Tradition trotz Öffnung zur Pluralität festhält.
6. Der humanitär Religiöse, der vor allem das Verbindende und schöpfungsbewahrende in den Religionen sieht.

Diese Typen seien entweder durch eine »kontemplative«-innere oder stärker durch eine »aktive«-gesellschaftliche Motivation angetrieben, sich dem

12 Aus kritischer evaluativer Perspektive wurden an dieser Stelle die These des interreligiösen Dialogs als politische Instrumentalisierung (vgl. Tezcan 2006) und die These der Überlagerung des interreligiösen Dialogs durch die Integrationsdebatte (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 251ff) ins Feld geführt. Diesen Thesen entspricht auch die in den letzten zehn Jahren immer wiederkehrende politische Zuspitzung der Debatte um gesellschaftliche Integration auf einen als deviant markierten Islam (vgl. z.B. Spielhaus 2011).

13 Leider ist der Fragebogen dazu nicht einsehbar.

interreligiösen Dialog zu widmen. Die Religionsauffassung im Dialog sowie dieser Dialogtypen bewege sich zwischen der Auffassung von Religion als spezifischer Referenz bis hin zu Religion als Prozess. Interreligiöse Lernprozesse im Dialog versteht Rötting entsprechend als »Ausgleichsbewegung zwischen Prozess- und Referenzreligiosität« (2011: 155).

Es zeigen sich in den Idealtypen bei Rötting mithin recht diverse Motivlagen und Umgangsweisen der TeilnehmerInnen von interreligiösen Dialoggruppen mit religiöser Pluralität. Rötting weist zwar darauf hin, dass sich die unterschiedlichen Motive bzw. »individuellen Dialogtypen« aus einer Kombination aus externen gesellschaftlichen Einflussfaktoren wie auch aus biografischen Erfahrungen speisen (vgl. ebd.), aber welche biografischen Erfahrungen und welche gesellschaftlichen Einflussfaktoren zu welchen seiner genannten Idealtypen führen, bleibt in Röttings stark individualpsychologischer Perspektive unbeantwortet. Die Perspektive auf den interreligiösen Dialog als Lernfeld stellt eine spezifische Blickrichtung dar, die potenziell komplementär besteht zu den oben dargelegten rituellen performativen Dimensionen interreligiöser Aktivitäten sowie zu seiner Eigenschaft als »network domain« (Nagel 2012)¹⁴. Insofern sind die ausgearbeiteten Dialogtypen Röttings als heuristische Größe für die Suche nach unterschiedlichen biografisch wie gesellschaftlich induzierten Verarbeitungsformen im Dialog ebenfalls hilfreich.

Vier grundlegende Rahmungen der Motivlagen im interreligiösen Dialog identifizieren zuletzt Anna Ohrt und Mehmet Kalender (2018) auf der Basis einer interaktionstheoretischen Perspektive:

1. Die soziale Rahmung, in der Motive wie die Förderung des sozialen Zusammenhalts, der Destruktion von Vorurteilen und der Bildung von Netzwerken eine bedeutende Rolle spielen.
2. Die politische Rahmung, in der Motive wie Partizipation und Integration von Religion bzw. Islam, Lobby-Arbeit und/oder der Wunsch nach öffentlicher Wahrnehmung und Akzeptanz von Dialog zentral sind.
3. Die persönliche Rahmung, in der Dialog als Leidenschaft, persönliche Entwicklung und/oder Kontaktfeld geschätzt wird.
4. Die religiöse Rahmung, in der der Dialog als zentrale religiöse Aufgabe, als spirituelle Begegnung und/oder als Missionierung wahrgenommen wird.

14 Für eine kritische Perspektive auf den interreligiösen Dialog in Bezug auf seine Anlage als Lernfeld für – hier speziell friedenspolitische – Veränderung vgl. Neufeldt 2011.

Der Dialog als Lernort spielt hier ebenfalls eine Rolle, aber nur untergeordnet. Die Anlage der Systematisierung macht weiterhin im Vergleich zur individualpsychologischen Perspektive Röttings deutlicher, dass hier Motive unterschiedlicher Rahmungen miteinander einhergehen können. Ähnliches haben auch schon Nagel und Kalender (2014) festgestellt, indem sie in ihrer qualitativen Untersuchung ihr Augenmerk auf die Frage nach den »treibenden Kräften« für den Dialog legten und dafür sowohl exogene Faktoren, wie z.B. gesellschaftliche Strukturen, soziale Erwartungen, politische Interessen und historische Einzelereignisse, als auch endogene Faktoren, wie zum Beispiel die Anliegen der Dialoggruppen in Bezug auf politische, symbolische, dialogorientierte und gemeinschaftsfördernde Ziele, fokussierten. Ergebnis ihrer Befragung von insbesondere den professionellen-religiösen VertreterInnen im Dialog ist ebenfalls, dass unterschiedliche Faktoren ineinandergreifen. Dabei betonen Nagel und Kalender, dass die endogenen und exogenen Faktoren nicht bewusst gewählt und miteinander verknüpft würden, so dass eine weitere Untersuchung notwendig wäre, um letztlich die »treibenden Kräfte« für eine grundlegende Theorie der Motivationen interreligiöser Aktivitäten zu erstellen (vgl. ebd.: 97). Ohrt und Kalender (2018) haben mit ihrer vorgenommenen Rahmung genau diese Frage beantworten wollen.

Das folgende Kapitel blickt nun auf unsere InterviewpartnerInnen und die Bedeutung, die die Teilnahme an Formaten des interreligiösen Dialogs für sie hat. Dafür werden zunächst Motive, Herausforderungen und Anliegen an den interreligiösen Dialog beleuchtet und an den eben skizzierten Forschungsstand zurückgebunden. Ein weiterführender Blick richtet sich schließlich auf die biografische Bedeutung des interreligiösen Dialogs für die TeilnehmerInnen, und soll den speziellen Fokus auf den interreligiösen Dialog damit auch anschlussfähig machen für die übergeordnete Fragestellung unserer Untersuchung nach den individuellen Erfahrungen religiöser Pluralität und ihren Konsequenzen.

3.3 Teilnahme an interreligiösen Aktivitäten als Wahrnehmung und Umgang mit religiöser Vielfalt

Die Erfahrungen unserer InterviewpartnerInnen mit religiöser Vielfalt sind im Einzelnen sehr unterschiedlich und darin unter anderem abhängig von der Zeit, in der sie aufwuchsen, und den dann jeweils prägenden zeitgeschicht-

lichen Diskursen. Alle GesprächspartnerInnen haben aber eines gemeinsam, und zwar ihre Beteiligung an Formaten des interreligiösen Dialogs. Die Dauer und Intensität ihrer Beteiligung wiederum sind sehr unterschiedlich: Manche der Interviewten haben gerade erst begonnen, eine interreligiöse Gesprächsgruppe zu besuchen oder sind gedanklich eigentlich schon wieder im Ausstieg, während andere seit Jahrzehnten dabei sind. Manche GesprächspartnerInnen nehmen nur ganz sporadisch oder selten an Treffen teil, während es für andere fester und/oder häufiger Bestandteil ihrer Freizeit ist. Und auch unterscheiden sich die Interviewten darin, ob sie selbst nur BesucherInnen oder ZuhörerInnen bei interreligiösen Veranstaltungen sind oder selbst aktiv mitwirken, gar in der Vorbereitung der Veranstaltungen aktiv sind oder die Formate sogar selbst initiiert haben.

Eine Bandbreite findet sich auch bei den konkreten Formaten, an denen sie teilnehmen, die sich eingangs grob in austausch- und aktionszentrierte Formate unterscheiden lassen. Zu ersteren zählen verschiedene Gesprächsgruppen und Diskussionsreihen, die meist aus regelmäßigen Treffen bestehen, die sich jeweils einem religionsbezogenen Thema widmen. Während Gesprächsgruppen oft aus einem mehr oder weniger festen Kreis bestehen, der sich etwa aus Mitgliedern von Religionsgemeinschaften aus dem gleichen Stadtviertel zusammensetzt, werden Diskussionsreihen in der Regel von einem festen Vorbereitungsteam bestritten, richten sich dann aber an die Öffentlichkeit, auch wenn sie durchaus StammzuhörerInnen haben können. In Gesprächsgruppen herrscht meist ein egalitäreres Austauschverhältnis, auch wenn kleine Inputs von einzelnen Mitgliedern nicht unüblich sind, während sich Diskussionsreihen oft in der Form von Podiumsdiskussionen mit anschließender Möglichkeit zu Fragen und Anmerkungen organisieren. In beiden Fällen können sowohl alltagsnahe Themen (wie in den Religionen anstehende Feiertage und zugehörige Bräuche und Riten) als auch theologische Fragen und/oder solche mit gesellschaftspolitischem Bezug (etwa zu umstrittenen religiösen Praktiken wie den Dauerbrennern Frauenrechte, Kopftuch, Beschneidung) thematisiert werden. Insbesondere die Gesprächsgruppen können bei längerem Bestehen einen fließenden Übergang zu freundschaftlichen Gruppen aufweisen, in denen Religion weniger als explizites Thema auf der Tagesordnung steht, sondern das Charakteristikum der Gruppe darin besteht, dass sich Mitglieder unterschiedlicher Religionsgemeinschaften zum allgemeinen Beisammensein und alltäglichen Freizeitbeschäftigungen – etwa Ausflügen, Kochen oder Spielen – treffen. Diese austauschorientierten Formate können sich also unterteilen lassen in solche, in denen Religi-

on Hauptbezugspunkt ist, und solche, in denen die interreligiöse Zusammensetzung der TeilnehmerInnen zwar grundsätzlich den Anlass der Initiative, nicht aber den Inhalt der Treffen bestimmt.

Eine ähnliche Unterscheidung lässt sich zweitens bei den aktionsorientierten Formaten treffen: Hier sind einerseits Formate zu nennen, bei denen ein gemeinsamer religiöser Ritus im Vordergrund steht (etwa Friedensgebete), und andererseits solche, bei denen eine interreligiöse Gruppe von Teilnehmenden sich die gemeinsame Arbeit an einem nicht primär religionsbezogenen Projekt vornimmt – in unserem Sample waren dies etwa gemeinsame Musikaufführungen oder Kunstprojekte. Grundsätzlich muss natürlich angemerkt werden, dass auf der einen Seite die Übergänge zwischen den einzelnen Formaten fließend sind und es Mischformen gibt, sowie auf der anderen Seite TeilnehmerInnen an mehreren und verschiedenen Formaten teilnehmen können.

Im Fall der vorliegenden Untersuchung verteilten sich die Befragten etwa gleichermaßen auf die beschriebenen Bereiche. Fünf von ihnen nahmen an der gleichen Diskussionsreihe teil, davon manche als OrganisatorInnen, andere als Gäste; fünf andere an einer Gesprächsgruppe, und hier ebenso manche intensiver, andere zurückhaltender oder erst seit kurzem. Wiederum vier leiteten bzw. besuchen eine interreligiöse Mädchengruppe, die von der lokalen Kirche organisiert wird, und vor allem in Form von Spieleabenden, Ausflügen und anderen gemeinsamen Projekten (teilweise durchaus mit Religionsbezug) stattfindet. Zwei leiten bzw. nehmen teil an einem interreligiösen Musikprojekt, eine an einem religionsbezogenen Kunstprojekt, einer besucht ausschließlich einmal pro Jahr ein interreligiöses Friedensgebet. Alle anderen sind in weiteren, einzelnen interreligiösen Zusammenhängen aktiv, darunter auch Gesprächskreise, Podiumsreihen, Kochgruppen, Frauentreffs; oder sie sind als ehrenamtliche oder hauptamtliche VertreterInnen ihrer Gemeinde immer wieder in verschiedenen Kontexten auch leitend aktiv. Gerade die letzteren InterviewpartnerInnen sind häufig auch in mehrere Veranstaltungsformen und -reihen eingebunden, und damit zum Teil auch Bindeglied zwischen verschiedenen der genannten einzelnen Gruppen und Interviewten.

Mit diesem unterschiedlichen Engagement gehen nun verschiedene Anliegen und Motive einher, die die TeilnehmerInnen an ihre jeweiligen Gruppen herantragen, außerdem möglicherweise Kritik und Wünsche, die im interreligiösen Austausch bisher offengeblieben sind. Diesen widmet sich das nächste Unterkapitel, bevor schließlich im Hauptteil dieses Kapitels die grundle-

gendere biografische Bedeutung interreligiösen Dialogs in den Mittelpunkt gerückt wird.

3.3.1 Motive und Kritik zur Teilnahme am interreligiösen Dialog

Motivlagen: Auslöser, Gründe und Vorzüge der Beteiligung

Wenn man Beteiligte am interreligiösen Dialog zu den Gründen ihrer Teilnahme befragt, lassen sich in den Antworten letztlich verschiedene Kategorien ausmachen, die sich unterscheiden lassen in Auslöser für den Einstieg, fortfolgende Gründe für die Teilnahme, und zuletzt weitere Vorzüge, die dem Engagement im interreligiösen Dialog gewissermaßen als positive Nebeneffekte zugerechnet werden. Diese Kategorien können sich empfindlich unterscheiden. So sind einerseits die Auslöser oft vergleichsweise banal – die Betroffenen sind über Bekannte oder Flyer im Briefkasten auf den Dialog aufmerksam geworden – im Vergleich zu den Gründen, die letztlich zu einer Verstetigung des Engagements führen. Andererseits können sich Anliegen auf den interreligiösen Dialog richten, die nicht oder noch nicht realisiert werden, Ziele damit verfolgt werden, die über das Dialogformat selbst hinausreichen oder sich unerwartete positive Nebeneffekte der Dialog-Aktivitäten entscheidend von all dem unterscheiden. Nichtsdestotrotz sind Auslöser, Gründe, Anliegen und Ziele häufig eng miteinander verbunden oder schlagen zumindest eine ähnliche Richtung ein. Dem soll die folgende, überblicksartige Darstellung Rechnung tragen.

Zunächst zu den Auslösern für den Einstieg in den interreligiösen Dialog. Hier können zentral drei Gruppen von Befragten unterschieden werden, nämlich a) InitiatorInnen für Formate des interreligiösen Dialogs, b) jene, die – zumindest anfänglich – als einfache BesucherInnen am interreligiösen Dialog teilnehmen und c) solche, für die in ihrer Funktion als hauptamtliche MitarbeiterInnen in christlichen Gemeinden der interreligiöse Dialog ein Arbeitsfeld ist. Befragte der ersten Gruppe initiieren selbstständig Formate des interreligiösen Dialogs und für sie sind es häufig lokale oder globale Auslöser, die den Eindruck erwecken, dass es eines solchen Austausches bedürfe: Genannt werden von den Befragenden einerseits lokale Entwicklungen wie Konflikte um Moscheebauprozesse (wie bei Renate), vor allem aber Ereignisse von weitergreifender gesellschaftlicher Bedeutung mit Religionsbezug, etwa die Brandanschläge von Mölln und Solingen (diese nennen etwa Bilgün und Yusuf), Irak- und Golfkriege (genannt von Yusuf und Lorena) sowie die Terroranschläge vom 11. September 2001 (etwa bei Monika). Diejenigen, die

zunächst als einfache BesucherInnen am interreligiösen Dialog teilnehmen, werden meist recht zufällig auf Formate aufmerksam, sie haben Einladungsflyer im Briefkasten (wie Damir), lesen Veranstaltungsankündigungen in der Zeitung (wie Heidrun), oder haben Bekannte, die am Dialog teilnehmen oder als Haupt- oder Ehrenamtliche dort aktiv sind und sie als BesucherInnen oder HelferInnen dorthin eingeladen haben (wie Manfred, Marcel, Jessica und Adem). Gerade bei den häufig langjährig aktiven Befragten zeigt sich aber auch der Weg manch stetiger BesucherInnen in die Übernahme ehrenamtlicher Funktionen im interreligiösen Dialog, etwa, weil ein Vorgänger aussteigt und nun Ersatz gesucht wird (das gilt etwa für Manfred und Renate). Für die dritte Gruppe der hauptamtlichen Kirchenangestellten (unter unseren Befragten etwa Angelika, Barbara und Andrea) hingegen stellt der interreligiöse Dialog oft ein Arbeitsfeld dar, das ihnen als Aufgabenbereich zugewiesen wird. Wenn auch vorstellbar ist, dass sich auch kirchliches Personal proaktiv einen solchen Arbeitsbereich erschafft oder erkämpft, ist das im vorliegenden Sample doch nur die Ausnahme – häufiger sind Umstrukturierungen oder personelle Veränderungen Auslöser dafür, dass der/die Befragte sich der jeweiligen Aufgabe annimmt. Insgesamt ist dennoch zu beachten, dass sich auch mit eher zufälligen oder nicht proaktiven Einstiegen letztlich tiefergehende Gründe für das Engagement oder Anliegen an den interreligiösen Dialog verbinden oder zumindest aus ihm erwachsen können. Diese sollen nun beleuchtet werden.

Für ihre weitergehende Beteiligung am interreligiösen Dialog benennen die InterviewpartnerInnen dann verschiedenste Hauptgründe sowie positive Nebeneffekte, die sich mit der Teilnahme eingestellt haben. Aus dem Material heraus lassen sich hier jeweils Aspekte unterscheiden, die sich auf die eigene Person richten, Aspekte, die sich auf die Dialogaktivität selbst richten, und Aspekte, die den Dialog letztlich in einen weiterreichenden gesellschaftlichen Zusammenhang stellen; wobei die konkreten empirischen Motivlagen in der Regel mehrere Aspekte verbinden.

Direkt auf die Dialogveranstaltung selbst beziehen sich all jene Gründe, die das persönliche Interesse an anderen Religionen in den Mittelpunkt stellen. Dieses Anliegen wird vor allem von christlichen TeilnehmerInnen am interreligiösen Dialog benannt, und ergibt sich aus der Einsicht, keinen konkreten Kontakt zu MuslimInnen zu haben – entweder ganz grundsätzlich nicht, oder trotz des Umstandes, dass man mit ihnen im gleichen Viertel wohnt oder berufliche Berührungspunkte hat (wie etwa Manfred, Birgit und Heidrun).

Diese Betreffenden wünschen sich dann, mehr über den Islam zu erfahren oder in Austausch mit MuslimInnen zu treten, wiederum andere beziehen ihr Interesse auf spezifische andere religiöse Traditionen oder religiöse Vielfalt im Ganzen (etwa Lorena, Christine und Namika). Weiterhin werden hier als Gründe für die Teilnahme in Bezug auf die konkreten Dialogveranstaltungen der dort erfolgende Kontaktaufbau und die durch den langjährigen Austausch entstehenden Freundschaften benannt (etwa von Manfred, Hasan und Melina), auch der Spaß angeführt, den es auch macht, Freundschaften zu schließen, andere Kulturen kennenzulernen, oder gemeinsam zu feiern (so bei Jessica und Christine). Insbesondere diese letzteren Aspekte des Kontaktaufbaus und Vergnügens werden aber als positive Nebeneffekte erzählt: Sie, so skizzieren es die Befragten, entstehen aus dem interreligiösen Dialog, stellen aber nicht die Hauptmotivation für die Teilnahme dar. Sie sind zudem nicht spezifisch für dieses religionsbezogene Format, sondern könnten auch auf Hobbies, Vereinsmitgliedschaften und Freizeitbeschäftigungen im Allgemeinen zutreffen.

Deutlich wird auch in dem hier vorliegenden Material, vergleichbar dem ausgeführten Forschungsstand, dass der Dialog aber vor allem als Werkzeug verstanden wird, deutlich größere Anliegen jenseits des konkreten Dialogformates zu erreichen: Die Gesellschaft zu verbessern, indem ein Miteinander verschiedener religiöser Traditionen und ihrer Mitglieder herbeigeführt wird, ein lebenswertes gemeinsames Leben zu ermöglichen (so Renate), Konflikte zu verringern (so Andrea und Renate), nach Gemeinsamkeiten zu suchen und so Unterschiede in ihrer Bedeutsamkeit mindern (bei Christine und Birgit), die Welt zu verbessern bzw. den eigenen Kindern eine bessere Welt zu hinterlassen (so bei Yusuf und Christine). Diese deutlich weiterreichenden Ziele sind prozesshaft und wohl nie vollkommen zu erreichen, der interreligiöse Dialog erscheint hier als ein – für viele TeilnehmerInnen besonders wichtiger – Baustein auf dem Weg zum Ziel. In Verbindung damit wird dann oft auch die allgemeine Produktivität des interreligiösen Dialogs thematisiert, die sich mit dem Ziel verbindet, dass die Arbeit erstens wahrgenommen wird – von den BesucherInnen, aber eben auch überregional – sowie zweitens tatsächlich an konkreten Problemen ansetzt und Lösungen dafür erarbeitet werden. Auch diese Ziele verbinden in der Regel Anliegen an den Dialog mit Anliegen an die eigene Person: Einerseits sollen gesellschaftliche Verbesserungen erreicht werden, insbesondere in Bezug auf das interreligiöse oder interkulturelle Zusammenleben, andererseits wünschen sich auch die TeilnehmerInnen, im Zuge ihres Engagements zu besseren Menschen zu werden, die an

dere respektieren und ihnen auf Augenhöhe begegnen (so etwa bei Manfred und Birgit).

Mit diesen übergeordneten Zielen verbunden, aber etwas spezifischer ist das vielfach genannte Anliegen, Vorurteile gegenüber dem Islam abzubauen und gegen negative (vor allem mediale) Diskurse anzuarbeiten:

»ich MUSS, ICH muss das Gute zeigen//mhh//. ICH MUSS den Men- den Nachbarn... zeigen, dass es auch andere Menschen gibt//mhh//. Dass es nicht nur diese bösen, ooh, Muslime da nur diesen Hass, was weiß ich nur schüren- ICH muss zeigen, warte mal, das gibts auch noch andere, damit die ein ANDERES Bild haben//mhhh//. Indem ich in den Dia- Dialog auch gehe, so warte mal, SO sind wir eigentlich.« (Damiir)

Dies soll dabei auf verschiedene Weisen erreicht werden – über das Erkennen von Gemeinsamkeiten (das benennen Yvonne und Melina), aber auch, indem der Austausch im interreligiösen Dialog selbst schon sinnbildlich verdeutlicht, dass ein friedliches Miteinander möglich ist (so argumentiert Yvonne). An dieser Stelle zeigt sich zudem, wie sich bei den muslimischen TeilnehmerInnen gesellschaftliche Ziele und persönliche Betroffenheit noch auf eine andere Weise verbinden, denn gerade ihnen liegt naheliegenderweise das gerade genannte Anliegen, über den Islam zu informieren, noch dringender am Herzen: damit Ängste abgebaut werden, um ein Zeichen zu setzen gegen Fremden- und Islamfeindlichkeit oder weil sie ohnehin häufig als MuslimInnen zu ihrer Religion befragt werden und sich das dann auch zum Ehrenamt machen (so etwa bei Yusuf, Hamid und Nilüfer). Ein letztes Bündel von Gründen ist bereits so eng mit praktisch-biografischen Bedeutungen verknüpft, dass es weiter unten in Kapitel 3.3.2 eingehender betrachtet wird.

Herausforderungen der Arbeit im interreligiösen Dialog und Kritik an den Gegebenheiten

Im Zuge ihres Engagements im interreligiösen Dialog sammeln sich verschiedene Unzufriedenheiten bei den Aktiven an. Diese betreffen einerseits die anderen Teilnehmenden sowie im Dialog eingeschliffene Arbeitsweisen selbst und den Mangel an gruppeneigenen Ressourcen, andererseits dem Dialog externe Aspekte, darunter insbesondere religiöse Institutionen sowie die sie umgebende Gesellschaft und ihre Diskurse. Theologische Herausforderungen hingegen nehmen nur einen ausgesprochen kleinen Raum in den Erzählungen ein.

Die Kritik an den anderen Teilnehmenden am interreligiösen Dialog thematisiert dabei einerseits herausfordernde Konflikte unter Teilnehmergruppen, nämlich all jene Konstellationen, bei denen verschiedene, meist religiöse Gruppierungen Vorbehalte gegenüber anderen Gruppen haben. Vorrangig genannt werden hier einerseits Schwierigkeiten zwischen Subgruppen einer übergreifenden religiösen Strömung (etwa die Konflikte zwischen sunnitischen MuslimInnen und AlevitInnen) oder zwischen verschiedenen religiösen Gruppen (etwa Muslimen und Juden, vgl. etwa die Erzählungen von Christine, Angelika und Renate), andererseits wird verschiedentlich Kritik an einzelnen teilnehmenden Gruppen geäußert. Seitens christlicher OrganisatorInnen werden hier kulturelle Unterschiede angeführt, die die Zusammenarbeit erschweren (etwa Unpünktlichkeit oder die Unüblichkeit von klaren Worten und offener Kritik, benannt von Angelika und Manfred). Manchen teilnehmenden Institutionen wird zudem allzu strategisches Vorgehen unterstellt: Ihnen gehe es immer auch um institutionelle Interessen und individuelle oder institutionelle Pfründe (so argumentieren Nilüfer und Bilgün). Gerade innerislamisch wird von einigen AkteurInnen außerdem die Zusammenarbeit mit der muslimischen Community als zunehmend schwierig empfunden, da diese Verbände *»eine bestimmte Vorstellung von Islam für sich gepachtet haben und meinen, dass das auch die ist, die wir dann umsetzen wollen«* (Nilüfer). Auch von Nicht-MuslimInnen wird manchmal ein zunehmender Konservatismus der muslimischen Beteiligten kritisiert. Vermisst werden von einigen Beteiligten und OrganisatorInnen zuletzt bestimmte religiöse Gruppierungen als Teilnehmergruppen (hier werden insbesondere VertreterInnen jüdischer Gemeinden genannt) oder allgemein eine größere religiöse Bandbreite, die auch kleinere Gemeinschaften einschließen würde (so etwa von Andrea, Jessica und Christine).

Mit den Anmerkungen zu einzelnen Teilnehmergruppen verbunden ist die Kritik an bestimmten Arbeitsweisen und Umgangsformen innerhalb des interreligiösen Dialog-Zirkels. Diese ist allerdings sehr disparat und lässt sich kaum zu größeren Einheiten zusammenfassen: Mal wird beklagt, dass man sich zu lange gegenseitig misstrauet, mal, dass manche Religionen zu sehr verehrt würden (so von Manfred), manchmal die mangelnde Tatkraft der eigenen Gruppe (von Angelika) oder die mangelnde Einbindung von Fachwissen oder dialogerfahrenen Teilnehmenden (auch von Manfred). Zum Teil wird der Ball auch an die BesucherInnen und Gäste weitergereicht: Diese öffneten sich aus verschiedenen Gründen nicht genügend dem Austausch (das beklagt etwa Nilüfer) oder stellten, im Falle von Veranstaltungen, die eher frontal organi-

siert sind, immer die Fragen, die sie interessieren würden, auch wenn sie nicht zum Thema des Abends passen (das benennt Barbara).

Stärker hingegen wiegt die Kritik an den gruppeneigenen Ressourcen. Diese geht dabei fließend in die Kritik an die Unterstützung durch andere Institutionen und Organisationen über, insbesondere, wenn die Befragten von diesen entsendet wurden oder sich als RepräsentantInnen einer Religionsgemeinschaft verstehen: Gerade innerchristlich wünschen sich viele Befragte eine größere Unterstützung durch die christlichen Kirchen und weniger Kritik an ihrer Tätigkeit bzw. dem Dialog im Allgemeinen:

»Also, weil ich erlebe//mhm//, also das, die ganze Dialogarbeit ist ja nun das geduldige Bohren dicker Bretter//mhm//. Und die meisten Bretter sind nicht die Bretter beim Anderen//mhm//, sondern vor den Köpfen der eigenen Kollegen und Kolleginnen oder, oder, oder, oder lieben Mitbrüdern und Mitschwestern« (Manfred).

Diese Kritik richtet sich dabei vor allem auf die Legitimität des Dialogs insgesamt, die zumindest als innerkirchlich umstritten gilt, was auch von muslimischen TeilnehmerInnen als Beeinträchtigung wahrgenommen wird (so bei Manfred, Angelika, Renate und Yusuf). Ein weiterer zentraler Punkt ist die fehlende finanzielle Unterstützung. Gleichwohl die christlichen Kirchen zum Teil hauptamtliche MitarbeiterInnen in den interreligiösen Dialog entsenden, erscheint das den TeilnehmerInnen als unzureichend, bei den muslimischen Teilnehmenden fehlt in der Regel gar jede finanzielle Unterstützung.

Für die gruppeneigenen finanziellen und personellen Ressourcen hat das mehrere Konsequenzen: Den Gruppen selbst fehlt in der Regel das Geld für hauptamtliche OrganisatorInnen, so dass sowohl InitiatorInnen als auch BesucherInnen – sofern die Formate diese Trennung überhaupt vorsehen – ihr Engagement ehrenamtlich bzw. in ihrer Freizeit ausüben. Zeit ist daher wohl die Ressource, die in der Folge am meisten vermisst wird (u.a. von Renate, Birgit, Melina, Bilgün, Nilüfer und Adem). Dies erschwert wiederum, das Engagement im interreligiösen Dialog so fundiert zu vollziehen, wie die Teilnehmenden es sich selbst wünschen würden (so Birgit), und für diejenigen, die die Teilnahme aus verschiedenen Gründen (auch) als Verpflichtung empfinden, werden die Veranstaltungen zur Belastung:

»wir waren total kaputt! Wir kamen ja direkt von der Arbeit, also wir sind noch nicht mal zu Hause gewesen, ne.//ja//Direkt von der Arbeit gekommen und, und noch zweieinhalb Stunden, fast, fast drei Stunden dort//ja//ausgehalten« (Hasan).

Diese Konstellation verschärft sich für die muslimischen Gemeinden, die ja in der Regel viel mehr gemeindliche Tätigkeitsfelder als ihre christlichen Pendanten in ehrenamtlicher Arbeit stemmen müssen, so dass das Engagement im interreligiösen Dialog auch unter den Ehrenämtern hinter anderen, als dringlicher empfundenen Themen zurücksteht. Schließlich ist mangelndes Interesse insbesondere der jüngeren Generationen ein Thema, das zwar auch eine positive Deutung zulässt – »die jetzige Generation, die sind alle hier geboren//ja//, die wissen zu viel. Und die haben kein Interesse da dran« (Hasan) – resultiert aber doch in der Aussicht, dass es in der interreligiösen Dialog-Arbeit kaum oder keine NachfolgerInnen geben wird. Ein zweiter Aspekt in dieser Hinsicht ist der beklagte Mangel an geeigneten Aktiven, die die komplexen Strukturen dieses Dialogs durchdringen müssen (das führt Birgit aus). Insbesondere mit Blick auf die muslimischen TeilnehmerInnen führt das fehlende Interesse und die z.B. aus der Türkei nur für jeweils wenige Jahre entsendeten Imame dazu, dass auch zu geringe Sprachkenntnisse der Imame (etwa von Renate) bzw. fehlende theologische Expertise der anderen Teilnehmenden (von Barbara) beklagt werden:

»Wenn man jetzt sagen würde, wir nehmen nen Ortspfarrer und wir nehmen nen Ortsrabbiner und wir nehmen noch nen Orts... Muslim und dann lassen- und dann sind sie wenigstens ausgebildet und können miteinander reden- das funktioniert hier eben nicht//ja//. Der eine ist türkisch und//ja//... der bräuchte dann Übersetzung und... ja.//ja//Das sind so die//mh//, die Ungleichzeitigkeiten, mit denen wir leider//mh///- ich glaube nicht nur hier, sondern mit denen dieser Dialog behaftet ist« (Barbara).

Neben der fehlenden Unterstützung durch religiöse und andere gesellschaftliche Institutionen, die sich in mangelnden Ressourcen manifestiert, würden sich viele Engagierte außerdem eine ausgeprägtere gesellschaftliche Anerkennung bzw. Öffentlichkeitswirksamkeit wünschen (so etwa Adem und Christine). Im Gegenteil aber erleiden sie vielmehr die in Kapitel 4.1 ausführlicher thematisierten negativen Mediendiskurse, die dem interreligiösen Dialog aus Sicht der Beteiligten immer wieder Rückschläge erteilen. Hinzu kommen eine als wachsend wahrgenommene feindliche Haltung gegenüber interreligiösem Engagement und auch innerhalb des Dialogs sinkende Hemmschwellen. Gerade unter den langjährig Aktiven resultiert diese Situation in einer gewissen Dialogmüdigkeit:

»manchmal habe ich so das Gefühl, es wird schärfer diskutiert. [...] mittlerweile eh merke ich auch, auch nicht nur bei mir, so eine Müdigkeit.//hm//Ja, wo man immer denkt, das hast du doch schon vor zwanzig Jahren erzählt, oder, das sind doch immer die gleichen Themen [...] und eh, ich meine heute ist doch gerade mit den Terroranschlägen und so weiter auch für Dialogakteure sehr schwierig geworden//hm//sich eben nicht dem Verdacht der Gutgläubigkeit oder Blauäugigkeit//ja//oder wie auch immer auszusetzen« (Bilgün).

Theologische Herausforderungen hingegen werden nur von wenigen Befragten benannt, und dann in eher allgemeiner Weise, nämlich, dass es bestimmte heikle Themen gebe – etwa Homosexualität – die im Dialog schwierig zu behandeln sind und eher ausgespart werden.

3.3.2 Biografische Bedeutung der Teilnahme

Jenseits der von den Interviewten selbst explizierten Gründen für die Teilnahme an Formaten des interreligiösen Dialogs war ein Schwerpunkt unserer Analysen die biografische Bedeutung des interreligiösen Engagements. Damit sind im Kontext dieses Kapitels so vielfältige Aktivitäten in Formaten des interreligiösen Dialogs gemeint, wie sie eingangs beschrieben wurden. Im konkreten Fall der einzelnen Befragten können die Aktivitäten dann auch verschiedene Formate betreffen, an denen sie in verschiedenen Rollen teilnehmen. Unsere Annahme ist, dass die Befragten durch ihre Interpretation oder ihr konkretes Handeln ihrem Engagement im interreligiösen Dialog unterschiedliche biografische Bedeutungen zuweisen. Diese Verortung des interreligiösen Dialogs in der Biografie entsteht dabei nicht aus dem Nichts, sondern ist abhängig auch von anderen bedeutungsvollen biografischen Konstellationen, die sich u.a. (wie im folgenden Kapitel 4 im Mittelpunkt steht) aus der Aufschichtung zeithistorischer Diskurse mitspeisen. Hinweise auf diese biografischen Bedeutungen finden sich in den Interviews, explizierter etwa in Ausführungen über die Motive für oder Anliegen an die Teilnahme, aber auch impliziter in Erzählungen, die nicht so sehr durch Argumentationen und Begründungen charakterisiert sind, etwa in verstreuteren Ausführungen zu den biografischen Zusammenhängen, aus denen heraus das Engagement im interreligiösen Dialog angesteuert wird, in Erzählungen über den eigenen Glauben oder den Wandel von Religiosität oder im Kontext von Migrations- und Familiengeschichte.

Die biografischen Bedeutungen der Teilnahme am interreligiösen Dialog, wie sie sich aus unserem Material herausarbeiten lassen, können systematisierend unterschieden werden in ideelle Deutungen und subjektive Strategien. Beide sind dabei auf je ihre Weise prägend für die Biografie. Für unsere Forschung können diese Befunde zudem als ein Teil der Vorarbeiten zu den folgenden Analysen zur Wahrnehmung von religiöser Pluralität und ihren Konsequenzen für die eigenen religiösen Identifikationen gelesen werden.

Ideelle Deutungen des interreligiösen Dialogs

Die ideelle Deutung der Teilnahme am interreligiösen Dialog versteht diesen als eine auferlegte Verpflichtung des Einzelnen, und die Pflichterfüllung durch die Teilnahme geht dann einher mit einer positiven Konsequenz für den Erfüllenden, manchmal auch für sein Umfeld. Noch konkreter können dann zwei Formen der Deutung als Pflicht angelegt werden: Teilnahme am Dialog als gesellschaftliche Pflicht oder als religiöse Pflicht. Dabei ist zu beachten, dass manche Interviewte ihr Engagement im Sinne einer der beiden Pflichten deuten, andere im Sinne beider Pflichten, und wieder andere überhaupt keine solche Deutung an ihre Teilnahme anlegen.

Zunächst zur Deutung der Dialogteilnahme als gesellschaftliche Pflicht. Heidrun beschreibt dies wie folgt:

»Und insofern war das irgendwie- der Zeitpunkt war reif, ich kann's Ihnen gar nicht sagen//ja//wieso. Musli-, sie sind so VIELE hier auch und, äh, wenn man sacht der Islam gehört zu Deutschland, dann muss man ihn ja auch irgendwie kennenlernen, so...« (Heidrun)

Einige Minuten vorher hatte Heidrun auf die gegenwärtigen politischen Veränderungen der *»Situation hier in Deutschland«* verwiesen, und danach ein Spannungsfeld zwischen muslimischen Intellektuellen wie Navid Kermani einerseits und den *»typischen Migranten«*, denen sie in ihrer alltäglichen Arbeit in einer Sozialberatungsstelle begegnet sowie der wahrgenommenen *»Entwicklung zu Fundamentalismus beim Islam«* andererseits eröffnet. Zusammengefasst mit dem Interviewzitat zeigt sich damit, dass sie weniger ihr persönliches Interesse an anderen Religionen zum interreligiösen Dialog geführt hat als vielmehr der Eindruck, sich aufgrund gesellschaftlicher Veränderungen in ihrem Land mit dem Islam befassen zu müssen. Man spürt dabei die widerstreitenden Eindrücke und Emotionen, die sich für sie damit verbinden – einerseits der Eindruck, es seien über die Maße viele Muslime im Land, der sich vermutlich aus einschlägigen Diskursen gerade

aus der Zeit um den Höhepunkt der deutschen Aufnahme von Geflüchteten im Sommer 2015 speist, andererseits scheint sie sich zumindest mittelbar dem Bekenntnis, dass der Islam zu Deutschland gehöre, zuzuordnen. Zwar formuliert sie dies zunächst unpersönlich, doch die Konsequenz daraus, den Islam aber, wenn man so etwas sage, auch kennenlernen zu müssen, nimmt sie durchaus persönlich für sich an. Sie ist für Heidrun mithin Auslöser, einen interreligiösen Dialogkreis zu besuchen. Die Aussage, dass der Islam zu Deutschland gehöre, ist dabei zu einem politischen Symbol geworden: Prominent geworden im Jahr 2010 in einer Rede des damaligen Bundespräsidenten Christian Wulff in einer Rede zum Jahrestag der Deutschen Einheit, widersprochen u.a. von Bundesinnenminister Hans Christian Friedrich sowie aufgegriffen und umformuliert von Kanzlerin Angela Merkel und dem späteren Bundespräsidenten Joachim Gauck stellte sie gewissermaßen ein Bekenntnis zu einem bestimmten Gesellschafts- und Demokratieverständnis angesichts medialer Diskurse rund um Islam, Migration und Terrorismus dar. In ihrer Zuordnung deutet sich Heidrun primär als politisch engagierten und mündigen Menschen, der aus dieser Position eine Verpflichtung ableitet, sich über zentrale gesellschaftliche Zusammenhänge soweit zu informieren, dass man als mündige Bürgerin auch weiterhin zu diesen widerstreitenden Positionen und Diskursen sicher Stellung ergreifen kann.

Auch Yusuf deutet sein Engagement als gesellschaftliche Pflicht:

»ich muss auch, äh, für diese Gesellschaft was tun, die-, diese Gesellschaft hat mir gebo-, ah, äh, auch etwas geboten, die hat mich aufgenommen, fünfundvierzig Jahre alt, könnt ich da arbeiten, leben, wohnen, gesundheitlich gesichert bin, ich habe acht Kinder, diese acht Kinder haben, sind alle zur Ausbildung gegangen, die sind jetzt, manche arbeiten schon jetzt... Und, ähm, diese Gesellschaft hat für mich auch was getan und ich kann auch dafür, tue ich gerne! [...] als Dankeschön teilweise//ja//. So spüre ich, dass ich doch meinen Anteil, äh, äh, geben muss//mhm//, ja?« (Yusuf)

Im Gegensatz zu Heidrun zeigt sich bei Yusuf ein Verantwortungsgefühl, das aus seiner individuellen Konstellation erwächst: Die deutsche Gesellschaft habe ihn sowie seine Familie unterstützt und er will ihr daher etwas zurückgeben. Dabei verweist er vor allem auf die Aufnahme seiner Person sowie die Finanzierung der Ausbildung seiner Kinder. Angesichts des Umstandes, dass Yusuf selbst stets berufstätig war und seine Kinder, soweit die Ausbildung bereits abgeschlossen, in angesehenen Berufen arbeiten, ist sein Argument letztlich wohl nicht als ökonomisch präzise Aufrechnung zu verstehen, son-

dern vielmehr als Ausdruck eines generellen Dankes dem deutschen Staat gegenüber, ihn und seine Familie aufgenommen zu haben. Das Engagement ist ein persönliches Dankeschön, und nicht wie im Falle Heidruns eine Verpflichtung, die eigentlich alle in Deutschland Lebenden zu ihren allgemeinen Staatsbürgerpflichten zählen sollten, um angesichts aktueller politischer Entwicklungen dennoch mündige Bürger zu bleiben.

Yusuf illustriert damit besonders deutlich, wie eine solche individuelle Dankbarkeit naheliegenderweise aus spezifischen biografischen Konstellationen erwächst, die in diesem Fall eben Anlass zu dem Gefühl geben, etwas schuldig zu sein. Gerade bei Yusuf zeigt sich aber auch, wie eng die Deutung als gesellschaftliche Verpflichtung verknüpft sein kann mit einer ähnlich gelagerten Deutung, die die Teilnahme am interreligiösen Dialog als religiöse Pflicht versteht. Etwas früher im Interview ebenso wie nahtlos vor dem bereits zitierten Ausschnitt führt Yusuf nämlich aus:

»und deswegen ist das eigentlich auch religiös gesehen-, man fühlt sich in die Pflicht eine heiligere Welt zu verlassen und nicht ein Welt-, also ich möchte das Leben verlassen eine bessere Welt vor-, wie heute [...] Ich seh's eigentlich//mhm//als meine islamische Arbeit, oder von meinem Religion, meine – Arbeit für diese Gesellschaft eigentlich und ich mach es aber natürlich für Gott... aber tu ich auch, ich muss auch, äh, für diese Gesellschaft was tun.« (Yusuf)

Für Yusuf gibt es eine weitere Begründung für sein interreligiöses Engagement, und diese ist eindeutig religiös: Es ist seine muslimische Pflicht, eine »heiligere«, das heißt hier, eine bessere Welt zu verlassen, die er »für Gott« erfüllt. Es bleibt dabei letztlich offen, ob für ihn gesellschaftliche und religiöse Verpflichtung nebeneinanderstehen und ihn zufällig in die gleiche Richtung weisen, oder ob, wie sich an anderen Stellen andeutet, die religiöse Pflicht eigentlich die Letztbegründung ist. In jedem Fall ist die Verbesserung der Gesellschaft das geteilte Ziel, das sich aus verschiedenen Begründungszusammenhängen ergibt.

Die Deutung des Engagements im interreligiösen Dialog als Erfüllung einer religiös begründeten Pflicht findet sich in einer ganzen Reihe von Erzählungen, darunter auffälligerweise ausschließlich unter den muslimischen Interviewten. Neben Yusuf betrifft das u.a. Hasan, Damir, Hamid und Adem:

»Und das Beste was man im Leben machen kann, natürlich ein guter Mensch sein, a-, äh, Armen helfen und, äh, viele andere gute Taten machen, aber eine Raum, eine Begegnungsstätte zu schaffen wo Gottes Name genannt wird, das

ist//mhm//das Schönste was man im Leben machen kann. Das heißt wenn man da mitwirkt, hat man einen sehr hohen LOHN. Das ist der einzige Beweggrund warum es dies gibt//mhm//und warum ich dann [räuspert sich] auch in diese, äh, Veranstaltungen dann, äh, angefangen habe mich einzubringen, aber nicht, dass ich mich eingebracht habe, sondern die Anfrage war von unserem Imam der kein Deutsch spricht//mhm//, dass ich für ihn übersetzen soll. [...] Das heißt man hat sich geöffnet, indem es eine Tür dafür gab. Es hat sich eine Tür entwickelt, ich SOLL das, ich KÖNNTE das tun, das ist//mhm//, das ist eine Prüfung in meinem Leben, das ist eine Möglichkeit in meinem Leben, mach ich, mach ich nicht. Ich hab' mich bewusst dafür entschieden, ich möchte für mein-, äh, mich einbringen und mein Schöpfer und seine Botschaft den Menschen soweit wie möglich erklären.» (Adem)

In Adems Ausführungen wird auch deutlich, wie sich die früheren Ausführungen zu den Anlässen des interreligiösen Engagements zu ihrer Deutung verhalten: Die pragmatische Anfrage, sich als Übersetzer zu beteiligen ist letztlich nur eine Tür, die sich öffnet für ein Engagement, das im Grunde eine völlig andere Bedeutung hat, nämlich eine Lebensprüfung zu sein, die eine Entscheidung abfordert. Entscheidet man sich dafür, sich dieser Prüfung zu stellen, so winkt dafür auch ein Lohn – und zumindest Adem gibt an, dass dies tatsächlich der einzige Grund für das Bestehen des interreligiösen Dialogs sei. Dabei wird auch deutlich, dass es für ihn vor allem darum geht, einen Raum zu schaffen, in dem »Gottes Name genannt wird«. Für ihn rangiert dies noch über anderen Taten, die üblicherweise als vorbildliches muslimisches Verhalten genannt werden. Er verbindet dies schließlich mit einem weiteren Aspekt, der bei vielen anderen GesprächspartnerInnen noch eine größere Rolle spielt, nämlich dem häufig explizit genannten Motiv, den Islam erklären und damit sein Image verbessern zu wollen – mithin eine Prüfung, die den Betreffenden gewissermaßen von der Gesellschaft auferlegt wird. Andere Befragte nennen in diesem Feld zuletzt das religiös begründete Anliegen, Verständnis zwischen den Religionen herzustellen:

»Das ist ganz minimal, das ganz klein//hmm//, was aber natürlich der Teufel hochspielt, damit wir uns nicht mögen, damit wir uns HASSEN//hmm//, damit wir immer das SCHLECHTE von irgendnem Menschen sehen//hmm//. Und das ist, das ist n Wort, wo Gott sagt, hier, bitteschön, MACHT Dialoge//hmm//, REDET mit den Menschen. Und... wir müssen das VERSUCHEN, auf der besten Art und Weise... hmm, zu kommunizieren.« (Damir)

Wie sich in Damirs Ausführungen zeigt, kann diese Deutung des interreligiösen Austausches als Dialog, als Mittel zur gegenseitigen Akzeptanz und wechselseitigem Wohlwollen durchaus eindeutig religiös begründet sein: Der Hass aufeinander oder die Abneigung sind Werke des Teufels, die im Auftrag Gottes von MuslimInnen zu unterbinden sind.

Exemplarisch zeigen die Deutungen von Yusuf, Adem und Damir einerseits die starke Deutung interreligiösen Engagements als religiöse Pflicht, andererseits aber auch die Bandbreite dieses Begründungszusammenhangs im Detail: Die religiöse Pflicht kann sich entweder darauf richten, vom Islam zu sprechen, oder ein größeres Verständnis für den Islam herbeizuführen oder darauf, insgesamt eine Verständigung zwischen Religionen anzuregen und/oder damit ein friedlicheres gesellschaftliches Zusammenleben zu befördern. Des Weiteren kann die Teilnahme auch innerhalb dieser Deutung entweder als punktuelle Prüfung verstanden werden, die man annehmen kann oder nicht, aber auch als selbstverständliche Aufgabe, die die Betroffenen als Grundhaltung ihr Leben lang begleitet; und zuletzt kann auch eine in Aussicht gestellte jenseitige Belohnung Bestandteil der Deutung sein (so argumentiert etwa Hasan). Gerade im jeweils letzteren Fall – die religiöse Pflicht besteht darin, sich grundsätzlich um eine bessere Gesellschaft zu bemühen – ist die gesellschaftliche Pflicht gewissermaßen in der religiösen Pflicht mitenthalten.

Die beschriebenen Deutungsformen der Teilnahme an Formaten des interreligiösen Dialogs stehen naheliegenderweise in unterschiedlichen Zusammenhängen mit dem religiösen Selbstverständnis der Beteiligten: Während die zuerst genannte Deutung als gesellschaftliche Pflicht für sich genommen keine Bezüge zum religiösen Selbstverständnis der Betroffenen aufweist, berührt die Deutung als religiöse Pflicht sie in jedem Falle. Seine Pflicht zu erfüllen, wie es bei den hier Befragten der Fall ist, bedeutet damit in ihrem Verständnis auch, seiner Religion ganz gerecht zu werden, wichtige religiöse Anforderungen an den Einzelnen zu erfüllen und damit sich in seiner Religiosität anhaltend fest zu versichern.

Teilnahme am interreligiösen Dialog als subjektive Strategie

Neben der aufgezeigten ideellen Deutung des interreligiösen Dialogs als gesellschaftliche oder religiöse Pflicht kann das Engagement in diesem Zusammenhang auch eine sehr praktische biografische Bedeutung annehmen, zum Teil sogar direkt lebenslaufbezogene Bereiche wie Beruf oder Ehrenamt be-

treffen. Dies muss nicht alternativ zu den bisher beschriebenen Deutungen stehen, Biografien sind vielmehr hinreichend komplex, um verschiedene (Be-) Deutungen interreligiösen Dialogs in sich zu verbinden oder auch nur vage vernäht zuzulassen. Genauer betrachtet aber lässt sich zunächst die erstaunlich große Gruppe derjenigen InterviewpartnerInnen ausmachen, für die die Beteiligung am interreligiösen Dialog letztlich ein Job ist, oder von ihnen zumindest dazu gemacht wird. Für Befragte wie Angelika, Barbara, Andrea, alle drei angestellt bei einer der christlichen Kirchen, ist es tatsächlich Teil ihrer hauptsächlichen Beschäftigung. Unter den Jüngeren ist es Jessica, die dieses Feld als möglichen Beruf schon jetzt, während ihrer Ausbildung, im Blick hat. Dass es sich dabei hier ausschließlich um christliche Befragte handelt, erklärt sich schnell mit einem Blick auf die Anstellungsmöglichkeiten in christlichen Kirchen im Vergleich zu ihren muslimischen Äquivalenten. Dass es sich in unserem Sample ausschließlich um weibliche Befragte handelt, kommt wohl ebenso nicht von ungefähr: Es lässt sich vermutlich zumindest teilweise über weibliche Lebensläufe nach dem Theologiestudium und im Kirchendienst erklären, die eher in den »sozialen Zweigen« kirchlicher Felder zu arbeiten scheinen (etwa auf ReferentInnenstellen und in Arbeitsbereichen für Jugendarbeit, interkulturelle Arbeit, Ökumene und »Dritte Welt«), in denen der interreligiöse Dialog dann oft angesiedelt ist.

Mit dieser Subsumierung des Arbeitsfeldes »interreligiöser Dialog« in größere kirchliche Felder kann gewissermaßen eine Usurpation des Themas einhergehen. Dies kann strukturelle Gründe haben, etwa, wenn der interreligiöse Dialog arbeitsorganisatorisch klar mit der integrativ ausgerichteten interkulturellen Arbeit verbunden ist. Es kann aber auch persönliche Gründe haben, wenn die Betreffenden diesen Arbeitsbereich gleichsam ohne große intrinsische Motivation beispielsweise in der Umstrukturierung von Aufgabenbereichen mit zugeschlagen bekommen haben. Dann in der Pflicht, interreligiösen Dialog zu organisieren oder interreligiöse Dialog-Veranstaltungen zu leiten, müssen sie sich dieses Feld auf irgendeine Weise aneignen, was das Risiko birgt, dass der Schwerpunkt im Austausch manchmal eher von persönlichen Interessen auf recht religionsferne Themen gelegt wird.

Eine variierte Situation ist Ausgangspunkt für diejenigen, für die der interreligiöse Dialog Teil ihres eigentlich ganz anders gelagerten Jobs wird. Eine solche Entwicklung lässt sich an Nilüfer verdeutlichen, die eigentlich Absolventin eines technischen Faches ist und als solche im Bereich öffentlicher Bildung arbeitet, aber erklärt:

»auch im Berufsalltag auch wenn es nichts damit zu tun hatte ähm hats immer einen begleitet wenn man//hmhm//die einzige Muslima ist, ist man halt die Ansprechpartnerin//ja//und ich merk jetzt halt an Sch- an der Schule, an der ich tätig bin, bin ich auch die einzige Muslima und [...] bin ich da auch Ansprechpartnerin//hmhm//ne, dass auch die Kolleginnen und Kollegen zu mir kommen [...] zusammen überlegen, was an welche- was für Projekte können wir machen, wie können wir die Sache vorantreiben, dass auch ähm//hmhm//ja d- Dialog untereinander auch weitergeführt wird.« (Nilüfer)

Auch hier wird Nilüfer der interreligiöse Dialog gewissermaßen zugeschlagen, allerdings nicht im Rahmen einer ohnehin kirchlichen Anstellung, sondern qua muslimischen Glaubens. Dies verdeutlicht einerseits noch einmal eine gewisse Schieflage, was die theologische Ausbildung und dementsprechend die Augenhöhe in der Interaktion mit andersreligiösen Gegenübern betrifft. Die Konsequenzen können aber ähnlich sein, wenn daraus resultierende interreligiöse Dialog-Formate letztlich individuell durch spezifische Interessen und Bedürfnisse gefüllt werden (müssen).

Diese eigenen Interessen, die an die Formate des interreligiösen Dialogs herangetragen werden, zeigen sich noch stärker in Zusammenhängen, die unabhängig von kirchlichen oder öffentlichen Strukturen initiativ durch Einzelpersonen ins Leben gerufen werden: Kunst- oder Musikprojekte, die interreligiöse Verständigung zum Thema haben und von KünstlerInnen oder MusikerInnen initiiert werden. Hier verbindet sich das ideelle Anliegen einer besseren und toleranteren Welt und eines friedlicheren Miteinanders mit einer besonderen beruflichen Qualifikation, die das kulturelle Interesse einer potenziell zahlreichen Umgebung berührt. Die Betroffenen gießen mithin ihr interreligiöses Anliegen in die Form ihrer künstlerischen Ausrichtung, und für sie ergeben sich so meist biografische Synergieeffekte (wie etwa die Musikerin, die bei einer interreligiösen Musikveranstaltung mit Leuten zusammenarbeitet, die sie schon lange bewundert, oder der Künstler, der für seine Arbeiten für das interreligiöse Zusammenleben gleichzeitig finanzielle Unterstützung für sich bei Sponsoren einwirbt).

Schließlich gibt es noch eine ganze Reihe von strategischen und biografischen Anknüpfungspunkten, die sich aus dezidiert ehrenamtlichem interreligiösem Engagement ergeben. Dies umfasst dabei eine gewisse Bandbreite, von einem Ehrenamt, das als solches biografische Relevanz erlangt, über eines, das von den Betroffenen äquivalent zu einer Berufstätigkeit gedeutet

wird bis hin zu tatsächlichen Karrierepfaden, die sich durch die ehrenamtliche Tätigkeit ergeben.

Für den ersten Fall kann beispielhaft Renate gelten. Interreligiöser Dialog ist ihr derzeitiger Ort für gesellschaftsbezogenes Engagement und steht als solcher in einer Abfolge von verschiedenen ehrenamtlichen Tätigkeiten, die jeweils ihre Zeit oder Dekade hatten. Immer, wenn das jeweilige Themenfeld nicht mehr dringlich erscheint oder Ziele verwirklicht werden konnten, lösen sich die zugehörigen Gruppen auf und Renate wendet sich neuen Gruppen zu oder initiiert sie selbst. Zum Zeitpunkt des Interviews ist es eben die interreligiöse Arbeit, die für sie ansteht. Renate hat selbst studiert, in der Phase der Familiengründung wird aber klar, dass die berufliche Laufbahn ihres Mannes vorgeht, während sie sich um die gemeinsamen Kinder kümmert. Ihr ehrenamtliches Engagement, zunächst in der sogenannten »Dritte-Welt«- und Friedensarbeit, später im interreligiösen Dialog, ist dabei dann nicht nur ihr Bestätigungsfeld, sie unterstützt damit zudem die Arbeit des Mannes, der im lokalen sozialen Sektor tätig ist. An Renate zeigt sich zudem eine besonders hohe Diskrepanz zum persönlichen Interesse an interreligiösen Kontakten, die sie nämlich jenseits des institutionalisierten Dialogs überhaupt nicht pflegt und ihnen nicht einmal mit besonderem Interesse begegnet, wenn sie sich ihr aufdrängen. Vergleichbar ist die Lage bei Lorena, wie Renate eine der älteren InterviewpartnerInnen, die ursprünglich sehr ambitioniert studiert und gearbeitet hat, bis die Karriere des Mannes, die gemeinsamen Kinder und schließlich auch die Pflege von Eltern und Schwiegereltern vorgehen. Das Engagement im interreligiösen Dialog ist bei ihr einerseits als Teil einer familiär erlernten Engagement-Kultur zu verstehen, in der Religion nur eine untergeordnete Rolle spielt, nämlich als Thema des Ehrenamts oder im Sinne der Nächstenliebe als Grundmotivation für ehrenamtliches Handeln. Es lässt sich in seiner Realisierung dann zudem als Ausgleich für den Abbruch ihrer beruflichen Laufbahn zugunsten der Karriere ihres Mannes deuten, das deshalb auch mit einem feministischen Interesse und hoher Bildungsaspiration verfolgt wird.

Dieses Grundmuster des relevanten Ehrenamtes findet sich noch gesteigert bei Birgit und Manfred. Anders als bei Renate und Lorena ist es bei ihnen aber kein Ausgleich für eine abgebrochene bzw. nie angetretene berufliche Laufbahn, sondern vielmehr die höherwertige Ergänzung zu einer prekären Berufslaufbahn. Birgits und Manfreds Bildungsgänge sind durch Abbrüche, Neuanfänge und/oder enttäuschte Erwartungen gekennzeichnet, zumindest in Birgits Fall wird zudem ein erlebter Autonomieverlust deutlich. Das En-

gagement im interreligiösen Dialog, das in ihrem Kontext auch sehr professionalisiert erfolgt, ermöglicht ihr, hier gegenzusteuern. Sie verweist auf die Komplexität der Tätigkeit, die man ohne bestimmte Kompetenzen nicht ausüben könne und die darin einem regulären Beruf vergleichbar sei. Es wird dabei sehr deutlich, welch hohen Stellenwert das Engagement als professionelle Tätigkeit im Rahmen ihrer Biografie einnimmt.

All dies trifft so oder so ähnlich auch auf Manfred zu, allerdings mit dem Unterschied, dass sich für ihn durch das langjährige Engagement im interreligiösen Dialog auch einschlägige neue berufliche Optionen erschließen, etwa als freiberuflicher Referent zu religionsvergleichenden Themen. Auch wenn diese Tätigkeiten nicht in feste Anstellungsverhältnisse oder hohe Einkommen münden, eröffnen sie dem Betreffenden doch berufliche Möglichkeiten, die sinnstiftender sind als bisherige Tätigkeiten und möglicherweise auch mit einem höheren Prestige einhergehen. Diese Verbindung aus der besonderen Bedeutung, die er dem interreligiösen Dialog als »Lebensthema« zumisst, und der Bedeutung für seine berufliche Ausrichtung verleihen dem interreligiösen Dialog für seine Lebensführung und sein Selbstbild also einen besonders zentralen Stellenwert, so dass dieses Engagement im Grunde alle anderen Lebensbereiche überstrahlt. Für Manfred erschließt der interreligiöse Dialog neue Status und Betätigungsfelder, und leitet damit sogar ganz neue Lebensabschnitte ein. Der in anderen Kontexten genannte gesellschaftliche Benefit erscheint logisch und zeitlich hingegen nachgelagert.

Für viele der interviewten MuslimInnen verbindet sich mit dem Ehrenamt hingegen eine andere Rationalität. Dass der interreligiöse Dialog Anknüpfungspunkte zu ihrem jeweiligen Beruf hat, trifft nur auf wenige (wie Nilüfer und Bilgün) zu. Verbreiteter hingegen ist die Konstellation, dass das Ehrenamt – neben vielen anderen, oben schon ausgeführten Gründen für das Engagement – als öffentlich sichtbarer Ausweis der Integrationsfähigkeit in die deutsche Gesellschaft dient, für dessen Nachweis sich die Betreffenden verpflichtet fühlen. Besonders deutlich wird dies bei Melina, die verschiedene Ehrenämter nicht nur im innerislamischen Feld, sondern beispielsweise auch im Seniorenheim sehr gezielt mit Blick auf ihren Lebenslauf hin ausübt:

»Ähm... ich bin generell so ein Typ, der gerne- sag ich mal jetzt- AKTIV in Deutschland ist als Jugendliche//mhh//. Äh... mach auch gerne sehr viel Ehrenamtliches, so damit man sieht, dass... ein Mädchen mit Migrationshintergrund und muslimisch, äh, sowohl die deutsche Sprache beherr- äh, beherrscht, als auch, ähm, sich hier integrieren kann, weil das ja so ein RIESENthema in Deutschland war//mhh//. Das

war ja eine Debatte, ja, können die sich jetzt integrieren, können die sich nicht integrieren//mhh//und genau das wollte ich vielen Menschen hier in Deutschland vermitteln.« (Melina)

Sie reagiert damit also gezielt auf vorurteilsbeladene öffentliche Diskurse, denkt aber auch noch weiter, an ihren Lebenslauf und ihre Zukunft, in der sie dieses Engagement sowie etwa die Erfahrung in der Übernahme von (Leitungs-)Funktionen von MitbewerberInnen abheben könnte.

3.4 Zwischenfazit

Das Sample der Befragten umfasst TeilnehmerInnen an einer Bandbreite von Veranstaltungen des interreligiösen Dialogs, die auch vom bisherigen Forschungsstand beschrieben wird: von lokalen Dialoggruppen, öffentlichen Podiumsdiskussionen über gegenseitige Besuche und geteilte Riten hin zu Musikveranstaltungen, Kunstprojekten, gemeinsamem Kochen und Spielenachmittagen. Mit diesen Formaten, an denen wir im Rahmen der Forschung ergänzend auch teilnahmen, gehen mithin auch die verschiedenen Riten und Techniken einher, die Nagel (2015) beschreibt. Die jeweiligen Konstellationen sind in ihrer Zielgruppenorientierung entweder ganz offen, richten sich dezidiert an die sogenannten abrahamitischen Traditionen oder verstehen sich als spezifisch muslimisch-christlicher Austausch. In der Praxis der Arbeit in den Dialoginitiativen ist es dann sowohl der Fall, dass sie bestimmte Teilnehmergruppen inkludieren sollen, aber vermissen (etwa jüdische TeilnehmerInnen am abrahamitischen Dialog), als auch, dass sich religiöse Gemeinschaften für die Teilnahme interessieren, deren Inklusion aufgrund verschiedener Konstellationen aber innerhalb der Gruppe problematisch erscheint (etwa alevitische oder evangelisch-freikirchliche Teilnehmende). Auch die Initiativen, die unsere InterviewpartnerInnen mitgestalten, kämpfen mit den Herausforderungen mangelnder zeitlicher und personeller Ressourcen, die Klinkhammer et al. (2011) beschreiben, benennen aber für die praktische Zusammenarbeit noch weitere Punkte, etwa verschiedene Problemlagen in der Zusammensetzung der interreligiösen Gruppe und die mangelnde gesellschaftliche Anerkennung bei gleichzeitig übermächtigen und kontraproduktiven medialen Diskursen. Die daraus jeweils erwachsende ungleiche Augenhöhe der Beteiligten, insbesondere im Vergleich zwischen christlichen und nicht-christ-

lichen Teilnehmergruppen, steht zwar nicht im Mittelpunkt dieser Untersuchung, lässt sich aber mittelbar auch in unserem Material wiederfinden.

Was lässt sich nun aber über die subjektbezogene Ebene der Teilnahme aussagen: Inwiefern ist der interreligiöse Dialog Teil von Strategien des Umgangs mit religiöser Pluralität? Und welche biografische Bedeutung hat er für die Befragten?

Die benannten Gründe für die Teilnahme verweisen, wie Klinkhammer et al. (2011) beschreiben, auf übergeordnete Ziele einer friedlichen Ko-Existenz im Lokalen, aber insbesondere auch auf breiterer gesellschaftlicher Ebene. In der gegenwärtigen Konstellation bedeutet dies insbesondere die Thematisierung des Islams – von muslimischer Seite, um Vorurteile abzubauen, von nicht-muslimischer (das heißt meist: christlicher) Seite, sich dem Islam verstehend anzunähern. Kaum verbinden sich hingegen mit der Teilnahme tiefergehende theologische Anliegen; die Diskussion über religiöse Gemeinsamkeiten und Unterschiede, über einzelne religiöse Dogmen, die doch so viele Gesprächsrunden auch in ihren konkreten Themen und Veranstaltungen prägt, scheint vielmehr Mittel zum Zweck eines allgemeinen gegenseitigen Verständnisses und Respekts zu sein. Auf dieser Ebene wird an den Dialog also das Anliegen herangetragen, religiöse Pluralität als gesellschaftliche Großwetterlage zu befrieden, weniger, indem tatsächlich konkrete Fragen und Probleme gelöst werden, als vielmehr über die eher symbolisch zu verstehende Auseinandersetzung mit den Inhalten und Praktiken der anderen Religion. Zugespitzt formuliert, kann Religion hier als letztlich zugeschriebener Bedeutungsträger verstanden werden, als adressierbares Substitut, das globale und nationale Konflikte lokal verhandelbar zu machen scheint; während gleichzeitig weder auf der einen noch auf der anderen Ebene Religion oder auch eine Auseinandersetzung über Religion wirklich im Zentrum eines inhaltlichen Interesses steht. Damit sind unsere Befunde anschlussfähig an die Typenbildung Rötttings (2011) bzw. die von Ohrt und Kalender (2018) entwickelten Rahmungen, verorten sich aber jeweils eher auf der Seite, die sich auf gesellschaftspolitische Anliegen bezieht – etwa die soziale und politische Rahmung bei Kalender und Ohrt oder die sozialen Bewegungen, Kultur-Harmonisierer und religiös Kulturellen bei Rötting.

Die Einbettung des Dialogengagements in die Biografie zeigt in unserem Material insgesamt zudem zwei subjektive Bedeutungsfelder auf, nämlich einerseits die ideelle Deutung der Aktivität als gesellschaftliche oder religiöse Ver-

pflichtung, andererseits als subjektive pragmatische Strategie der Handhabung berufsbiografischer Konstellationen. Die Deutung als gesellschaftliche Pflicht knüpft dabei direkt an das Motivbündel an, das die Arbeit an einer besseren Gesellschaft in den Vordergrund rückt; sie wird zudem aber noch einmal stärker ausgeprägt bei denen, die das Gefühl haben, der deutschen Gesellschaft einen besonderen Dank zu schulden. Die Deutung als religiöse Pflicht hingegen ist eine deutliche Besonderheit unter den muslimischen Befragten. Sie reagiert einerseits auf die prekäre und umstrittene Sonderrolle des Islams in gegenwärtigen medialen Diskursen und gesellschaftlichen Debatten, es werden aber auch davon unabhängige und intrinsisch religiöse Motive für das Engagement angeführt. Auch hier wird die Teilnahme am Dialog aber in vielen Fällen letztlich zu einem Werkzeug, einer Lebensprüfung oder einer Aufgabe, die es zu erfüllen gilt, vergleichsweise unabhängig von den konkreten Formen oder Inhalten des Dialoggeschehens. Eine weitere biografische Bedeutung erlangt die Dialogteilnahme noch einmal in ganz anderer Hinsicht, nämlich als Teil des jeweiligen Jobprofils oder als berufsäquivalente Tätigkeit, wenn die eigentlichen Berufsläufe abgebrochen wurden oder prekär sind. Das Engagement ist hier letztlich eines von vielen möglichen Ehrenämtern, das in den betreffenden Biografien oft in einer Abfolge solcher Aufgabenübernahmen steht, die sich jeweils tagesaktuellen bzw. Dekaden-typischen Arbeitsfeldern widmen.

Hinsichtlich der Verortung des interreligiösen Dialogs in einer Situation religiöser Pluralisierung zeigen die Befunde damit vor allem, dass der interreligiöse Dialog mit Blick auf die individuellen Teilnehmenden mit unterschiedlichen Anliegen adressiert und verschiedenen Bedeutungen aufgeladen wird. Der interreligiöse Dialog fungiert mithin als Schnittstelle für ganz verschiedene Interessenlagen, die längst nicht immer in konkretem Zusammenhang etwa mit unterschiedlichen Formaten des Dialoggeschehens oder den dort aufgeworfenen Themen und Fragen stehen. Insbesondere die erste biografische Deutung des Dialogs als gesellschaftliche Pflicht – und in Teilen auch das Motivbündel hinter der Deutung als religiöse Pflicht – steht dabei in einem Zusammenhang mit der Erfahrung und Bearbeitung religiöser Pluralität. Religiöse Pluralität, insbesondere aber die Verortung des Islams in der bundesdeutschen Gesellschaft, wird von allen Beteiligten als Aufgabe verstanden, derer sie sich von ihren jeweils verschiedenen biografischen Startpunkten aus annähern, wobei die konkreten Formate des interreligiösen Dialogs vor allem als symbolischer Akt des Miteinanders zu fungieren scheinen. Die subjektive strategische Einbindung in berufsbiografische Konstellationen verweist auf

den gesellschaftlich anerkannt relevanten und positiven Stellenwert des Dialogs.

Wie verhält es sich nun mit dem Zusammenhang oder gar den Konsequenzen der Teilnahme am interreligiösen Dialog auf die Religiosität der InterviewpartnerInnen? Im Kontext der vorliegenden Studie gerät an dieser Stelle zunächst eben nicht die gesamte biografische Breite der Erfahrung mit religiöser Pluralität in den Blick, sondern nur der häufig mit speziellen Interessenlagen verknüpfte Bereich des interreligiösen Dialogs, so dass die Befunde hier als erste Indizien für die übergeordnete Fragestellung nach den Konsequenzen der Erfahrung religiöser Pluralität auf individuelle Religiosität gelten können.

In dieser Hinsicht lassen sich insgesamt Unterschiede zwischen christlichen und muslimischen TeilnehmerInnen am Dialog feststellen. Für die muslimischen TeilnehmerInnen erwächst die Teilnahme, sofern sie etwas mit Religion zu tun hat und nicht überwiegend im Erweis der Integrationswilligkeit oder anderweitiger antizipierter gesellschaftlicher Verpflichtung begründet ist, aus einer religiösen Verpflichtung. Verschiedene religiöse Überzeugungen und Dogmen können, wie oben ausgeführt, zu der Ansicht führen, dass das Engagement aus religiösen Gründen geboten und gegebenenfalls im Jenseits belohnt wird. Das heißt auch, dass die Religiosität durch das Engagement nicht inhaltlich in Frage gestellt wird, sondern vielmehr gerade eine Determinante des Engagements ist, und durch letzteres höchstens bestätigt wird.

Unter den christlichen TeilnehmerInnen ist die Situation nicht durchweg, aber doch häufig anders gelagert. Für sie hat der interreligiöse Dialog eine stärker reflexive Wirkung auf die eigene religiöse Praxis und Zugehörigkeit. Dies kann schon darin bestehen, dass über den Austausch mit anderen die eigene Identität nochmal an Kontur gewinnt und damit auch letztlich geschärft und bestätigt wird (so z.B. bei Angelika: *»Man braucht die Erfahrung des Anderen, um das Eigene nochmal neu und vertieft zu verstehen«*). Für alle Beteiligten ist zudem der Wissenszuwachs in Bezug auf die eigene religiöse Tradition essentiell, auch dies kann sich dann aber in den jeweiligen Konstellationen unterschiedlich zur Bearbeitung der eigenen Religiosität verhalten: Während Yusuf die Beteiligung am interreligiösen Dialog erlaubt, sich Expertise über die eigene wie andere Religionen anzueignen und damit innerhalb seiner Gemeinde zum souveränen religiösen Experten zu werden, nutzt Manfred genau den gleichen Wissens- und Autoritätszuwachs, um zu einer selbst erarbeiteten

ten Autorität jenseits institutioneller Strukturen, formaler Zugehörigkeit und individueller Überzeugungen zu kommen. Ähnlich ist es bei Birgit, und für sie wie für Manfred bedeutet dies, auch als Grenzgänger in Bezug auf die Herkunftsgemeinde unabhängiger zu werden, und sich dennoch eigenständiger im Glauben versichern zu können. Für beide ist zudem der interreligiöse Dialog eine Plattform, in die sie solche abweichenden Ansichten auch einbringen können. Mit Blick auf den interreligiösen Dialog liegt nahe, dass, wenn überhaupt, dann eher im Falle der christlichen Teilnehmenden eine Veränderung der Religiosität im Möglichkeitsraum steht. Dass eine solche Diffusion im weitesten Sinne (das heißt nicht im Verständnis einer Konversion, wohl aber einer Infragestellung der Grenzen der eigenen religiösen Zugehörigkeit) insgesamt eher unter den christlichen TeilnehmerInnen zu finden ist, soll dabei aber nicht monokausal auf vermeintliche den religiösen Traditionen inhärente Eigenschaften zurückgeführt werden. Sie erklärt sich in unserer Untersuchung auch aus den oben beschriebenen unterschiedlichen Logiken der Ausgangssituationen, Einstiegsmotivationen und Anliegen und Ziele, die an den interreligiösen Dialog herangetragen werden. Sie verweist weiterhin mittelbar auf die unterschiedlichen strukturellen wie inhaltlichen Spielräume, die beispielsweise Religionsgemeinschaften ihren Mitgliedern bieten, um neugewonnene religiöse Autorität in Anschlag zu bringen. Ein weiterer prägender Unterschied, der sich erst mit dem Blick auf die größeren biographischen Kontexte erschließt, sind die unterschiedlichen Lebenswege männlicher und weiblicher Engagierter, die unterschiedliche Notwendigkeiten und Räume für das Andocken des interreligiösen Engagements freispielen. Auf diesen Gesamtkontext und seine Wechselwirkungen mit individueller Religiosität werden wir in den Kapiteln 4 und 5 ausführlicher eingehen, schon die Analysen zum interreligiösen Dialog verweisen jedoch dringend auf solche unterschiedlichen Ausgangssituationen und daraus resultierenden andersartigen Konsequenzen für religiöse Zugehörigkeit.

4. Wahrnehmung religiöser Pluralität in Deutschland – eine zeitgeschichtlich-diskursive Ordnung

Im Vordergrund unserer Studie steht weniger die faktische religiöse Vielfalt in Deutschland als vielmehr deren Rezeption: Was wird als religiöse Vielfalt wahrgenommen, welche Aspekte, Religionsgemeinschaften, gewissermaßen: Welche Ausschnitte aus der Landschaft religiöser Pluralität schaffen es in das Bewusstsein der in Deutschland lebenden ChristInnen und MuslimInnen, und können somit dort handlungs- und Biografie-relevant werden? Und, genauso wichtig: Wie werden diese Ausschnitte wahrgenommen? Gelten sie den Befragten als bedrohlich oder bereichernd, stehen die Betreffenden ihnen gleichgültig oder interessiert gegenüber? Mit welchen Erfahrungen werden diese Wahrnehmungen verknüpft oder kontextualisiert? Diese Vorbemerkung ist wichtig, um zentrale Unterschiede der folgenden Befunde im Vergleich mit den häufig sezierten quantitativen Verhältnissen religiöser Vielfalt in Deutschland einzuordnen. So zeigt sich im Folgenden zum einen, wie die Verhältnisse religiöser Vielfalt unter den Befragten unseres Samples höchst selektiv wahrgenommen werden, und zum anderen, wie sich spezifische Konstellationen der Wahrnehmung ergeben, die unter anderem von der jeweils eigenen religiösen Tradition und der individuellen Einordnung vor dem Hintergrund eigener biografischer und sozialisatorischer Erfahrungen geprägt werden.

Auf die zentrale Bedeutung dieser Unterscheidung von tatsächlicher und wahrgenommener religiöser Vielfalt sowie die Konsequenzen aus dieser Unterscheidung weisen auch Markus Hero und Volkhard Krech vor dem Hintergrund ihrer Forschungen zu religiöser Diversität hin: Religiöse Pluralisierung könne nur dann soziale Wirkmächtigkeit entfalten und praxisrelevant werden, wenn »die Akteure in ihren subjektiven Wahrnehmungsschemata dar-

auf reagieren« (Hero/Krech 2012: 140). Ein großer Teil der Pluralisierungsforschung leide darunter, dass die Vielfalt religiöser Angebote

»gleichsam nur ›von außen‹, als sozialstrukturelle Gegebenheit auf der Mesoebene betrachtet [werde] – unter Ausblendung der praktischen Beziehung, welche die Akteure auf der Mikroebene zur religiösen Pluralität einnehmen können« (ebd.: 151).

Ihre Untersuchungen, die die ökologische und die subjektiv wahrgenommene Diversität miteinander in Beziehung setzen, zeigen, dass die häufig implizite Prämisse, dass AkteurInnen religiöse Pluralität wahrnehmen und verarbeiten, in die Irre leitet: Die Korrelationen zwischen dem Kontakt zu religiösen Strömungen und den Indizes zu tatsächlicher ökologischer Diversität sind sehr schwach und nur zum Teil signifikant, sodass »aus der statistischen Beobachtung religiöser Pluralisierungsprozesse (ökologische Veränderung) keinesfalls auf eine gleichläufige Veränderung subjektiver Wahrnehmungs- und Aneignungsweisen geschlossen werden darf« (ebd.: 153).

Dies macht die Notwendigkeit deutlich, den Untersuchungsfokus zu verschieben, wenn Aussagen über die Konsequenzen religiöser Pluralität für Einstellungen und Überzeugungen auf der Mikroebene getroffen werden sollen. Dass die tatsächliche ökologische Diversität aber längst nicht gleichbedeutend mit der Wahrnehmung religiöser Pluralität auf der Mikroebene ist, führt nicht nur zur genannten Einsicht, konsequenterweise eingangs die Wahrnehmung von Pluralität zum Untersuchungsgegenstand machen zu müssen. Einen weiteren Effekt hat dies auch für das methodische Vorgehen: Um die Wirkung religiöser Pluralität für den oder die Einzelne/n zu erforschen, müssen zunächst überhaupt AkteurInnen gefunden werden, die in hinreichendem Maße Erfahrungen mit religiöser Pluralität gesammelt haben. Hierfür haben wir auf der Ebene der Teilnehmenden an Formaten des interreligiösen Dialogs angesetzt, die solche Erfahrungen in jedem Fall mit in die Forschung bringen können. Dabei zeigte sich aber auch, dass die Wahrnehmung religiöser Pluralität für die Betroffenen nicht zwingend auf den interreligiösen Austausch beschränkt ist, sondern letzterer für manche in einer Reihe von Erfahrungen mit anderen religiösen Traditionen und deren Mitgliedern steht.¹ Bei der Arbeit mit dem Interviewmaterial zeigte sich somit – und vielleicht

1 Hinweise in diese Richtung gibt auch die Vorgängerstudie »Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland«: Haltungen gegenüber anderen religiösen Zeugnissen sind etwa abhängig von eigenen biografischen Erfahrungen, etwa

wenig überraschend –, dass diese Wahrnehmungen nicht als solche vereinzelt für sich stehen, sondern sich für den/die Einzelne/n gewissermaßen biographisch aufschichten. Es wurde außerdem deutlich, dass die jeweiligen Erfahrungen mit religiöser Vielfalt und/oder anderen Religionen nicht im luftleeren Raum entstehen, sondern in einem gewissen zeithistorischen Kontext, der ein bestimmtes Reservoir an Deutungen für diese Erfahrungen anbietet.

Dies lässt sich mit basalen wissenssoziologischen Annahmen verbinden, die von einer »gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit« (Berger/Luckmann 1987) ausgehen. Im stetigen dreiteiligen Prozessieren von Externalisierung, Objektivation und Internalisierung werden gesellschaftliche Ordnungen verinnerlicht, wieder – ggfs. in etwas veränderter Form – in gesellschaftliche Institutionalisierung überführt und so zur Internalisierung durch andere bereitgestellt. Für unsere Untersuchungsperspektive möchten wir dabei besonders den Aspekt herausstellen, dass sich dem Individuum die erfahrene Ordnung immer schon als eine weitgehend fertiggestellte, »objektivierte« präsentiert:

»Ich erfahre die Wirklichkeit der Alltagswelt als eine Wirklichkeitsordnung. Ihre Phänomene sind vor-arrangiert nach Mustern, die unabhängig davon zu sein scheinen, wie ich sie erfahre, und die sich gewissermaßen über meine Erfahrungen von ihnen legen. Die Wirklichkeit der Alltagswelt erscheint bereits objektiviert [...], längst bevor ich auf der Bühne erschien.« (Berger/Luckmann 1987: 24).

Diese Vor-Arrangiertheit betrifft gesellschaftliche Ordnungen und den Spielraum habitualisierter Handlungen darin, aber sie betrifft auch den Spielraum von Erfahrungen, der Wahrnehmung von Dingen und der Deutung dieser Wahrnehmungen. Diese Wahrnehmungen, in unserem Fall die Begegnung mit Menschen aus anderen religiösen Traditionen und die Eindrücke anderer Religionen, sind, so wird in unserem Interviewmaterial deutlich, immer schon vorgeprägt und vorstrukturiert durch Diskurse, die genau solche Konstellationen auf einer breiteren gesellschaftlichen Ebene verhandelt haben und Deutungen anbieten. Dies wiederum resoniert – stärker noch als mit den wissenssoziologischen Überlegungen zu Vorformung menschlichen Wissens durch Institutionen – mit den Überlegungen Foucaults zur Wirkmächtigkeit von Diskursen, die hochreglementiert thematische Felder strukturie-

Auslandsaufenthalt oder der Zugehörigkeit zu einer Minderheit (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 226).

ren: Sie organisieren, was sagbar und denkbar ist, und stellen die Frage, wie es kommt, dass »eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle« (Foucault 1973: 42). Foucault thematisiert in diesem Zusammenhang in seinen Werken die »Bedingungen dafür, dass ein Diskursgegenstand in Erscheinung tritt, die historischen Bedingungen dafür, [...] dass mehrere Menschen Verschiedenes darüber sagen können« (Foucault 1973: 67). Wir folgen dabei seinem Verständnis, dass eine diskursive Formation, die Wirklichkeit herstellt, »der Zeit nicht fremd« (ebd.: 108) ist, sondern das Artikulationsprinzip zwischen einer Serie von diskursiven Ereignissen und anderen Serien von Ereignissen und anderen Veränderungen festsetzt. Diese Verschaltung einer Wissensordnung mit ihrem zeitlichen Kontext und die Konsequenzen aus diesem Verbund – nämlich die (auch epochalen) Spezifika von Sagbarkeiten, innerhalb derer gleichzeitig Ereignisse erfahren und diese Erfahrungen verbalisiert werden können, – liegen unserem Analyseverständnis im Folgenden zugrunde.

Unsere Annahme ist, dass mithin die Wahrnehmung religiöser Vielfalt nie unabhängig erfolgt, also individuell-biografisch jeweils neu entwickelt würde, sondern immer bereits in solchen vorgeschlagenen Deutungsräumen, die den Betreffenden, auch in Abhängigkeit ihrer jeweiligen Position, bestimmte Optionen zur Verortung darin anbieten; in jedem Fall aber die Wahrnehmung vorordnen. Solche Vorordnungen sind zeitgeschichtlich different, da sie sich unter dem Eindruck von historischen Ereignissen wie auch den veränderten Perspektiven und Herausforderungen neuer Generationen anpassen. In diesem Kapitel werden wir daher genau diese zeitgeschichtlichen Deutungsangebote, das heißt gesellschaftlich formierte Diskurse religiöser Pluralität, die die biografischen Wahrnehmungen religiöser Pluralität prägen, aus dem Blick der biografischen Erzählungen unseres Samples beleuchten.

Sehr deutlich haben uns auch die konkret erhobenen Erzählungen vor Augen geführt, dass die Erfahrungen religiöser Vielfalt – und damit naheliegenderweise auch die Haltungen, die dazu entstehen – weiterhin entscheidend geprägt werden durch verschiedene Orte und Gelegenheiten religiöser Begegnung, die selbst wiederum häufig Spiegel ihrer Zeit sind. Die folgende Materialpräsentation zeigt die ordnungsbildende und deutungsrelevante Macht dieser Prägung durch historische Kontexte und die zugehörigen Diskurse auf – immer wieder wird deutlich, wie sehr die Erfahrungen jenseits individueller Konstellationen immer schon durch zugehörige Diskurse überformt und entsprechend gedeutet werden. Dabei entspringt ihre Ordnung nicht einer geschichtsbuchartigen Chronologie, und die folgenden Ausführungen sind

mithin nicht als historische Einführung oder umfängliches Durchschreiten zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um eine erste, diskursgeschichtlich orientierte Gliederung des empirischen Materials hinsichtlich der Erzählungen über Erfahrungen religiöser Pluralität. Unsere Ausführungen im folgenden Unterkapitel (4.1) folgen dabei den spezifischen Relevanzsetzungen, die im Interviewmaterial vorliegen. In Abhängigkeit von zeitgeschichtlichen Einflussfaktoren – etwa national oder international bedeutsamen Ereignissen und ihrer Einflechtung in rezente Diskurse – werden deshalb bestimmte Fokusse besonders bedeutsam oder mögen erstaunlich ausgeblendet erscheinen. Sie spiegeln dabei aber letztlich, was sich in den Erzählungen an diskursiv geprägten biografischen Erfahrungen mit religiöser Pluralität verdichtet, und in welcher Weise die Erfahrung religiöser Pluralität insofern immer schon vorgeordnet ist. In einem zweiten Schritt (Kap. 4.2 und 4.3) ordnen wir noch einmal das Material vor der Perspektive seiner generationalen Prägekraft, also mit dem Blick auf seine biografischen Einschreibungen.

4.1 Diskurse über die Wahrnehmung religiöser Pluralität

4.1.1 Die (kirchlich-)institutionelle Stabilität der Vorkriegs- und Kriegszeit: Erzählungen bis 1945

»dass Kirche wichtig ist, [...] DAMIT bin ich aufgewachsen« (Renate)

Mit diesem historisch frühesten Fokus der Erzählungen, die auf Erfahrungen vor 1945 rekurrieren, werden naturgemäß die verstreutesten Erzählfäden aufgegriffen: Nur wenige der InterviewpartnerInnen haben diese Zeit schon (bewusst) miterlebt, sodass sich nur wenige Erzählungen überhaupt auf diese Zeit beziehen, und so diese es tun, sie häufig auf nicht selbst Erlebtes rekurrieren. Häufiger findet sich der Bezug auf Familiengeschichte. Auch dieser aber kann ausgesprochen bedeutsam für die Einstellung gegenüber religiöser Pluralität sein: Familie ist grundsätzlich einer der wichtigsten Sozialisationszusammenhänge, in ihr erfolgt »die Tradierung von Normen und Verhaltensweisen, Deutungen und Einstellungen, die eine gruppenspezifische und damit identitätsrelevante Prägung haben« (Owetschkin 2010: 59), und zwar im Zusammenspiel von »innerfamiliären Interaktionsprozessen und durch die Stellung der Familie in übergreifenden Milieuzusammenhängen beding-

ten Umweltfaktoren« (ebd.). Die Narration von familiären Erfahrungen oder Traditionen verweist mithin direkt auf Elemente, die auch die Identität der Interviewten entscheidend geprägt haben und von ihnen herangezogen werden, um ihre Biografie, Einstellungen oder Verhalten zu erläutern und zu kontextualisieren. Dies gilt entsprechend für die religiöse Sozialisation.

Erzählungen, die sich auf die Vorkriegs- oder Kriegszeit beziehen, werden ausschließlich von den christlichen InterviewpartnerInnen generiert, was sich weitestgehend schon durch den Umstand erklärt, dass sich unter ihnen die deutlich älteren Befragten finden (die älteste christliche Befragte ist zum Zeitpunkt des Interviews 2015 80 Jahre alt, die älteste muslimische Befragte 62). Diese Gruppe schließt allerdings eine Interviewte ein, die ihre Kindheit und Jugend in einem lateinamerikanischen Land verbrachte. Da ihre Geschichte einige Gemeinsamkeiten zu denen der deutschstämmigen InterviewpartnerInnen aufweist, lassen sich die folgenden Ausführungen zum Teil breit einem christlichen Milieu zuordnen, zum Teil treffen einige Ausführungen dann aber nur für den deutschen Zusammenhang zu. Trotz dieser auch insgesamt dünnen Materiallage für diese Zeit stechen mit Blick auf Religion einige hier aufgerufene Aspekte ins Auge, darunter die Bedeutung jüdischer Kontakte, Ausführungen zum Verhältnis von Religion, Politik und Bildung sowie zu der eigenen oder familiären Verortung darin.

Kirche als Institution des Alltags

Erzählungen, die das breitere christliche Milieu kennzeichnen, teilen drei Aspekte: Sie beschreiben die Selbstverständlichkeit eines kirchlichen Umfelds, die Bedeutung von Bildung als zweitem Bezugspunkt der Lebensführung neben Religion und den hohen Stellenwert von Ehrenämtern in der familiären Biografie. Für die Vorkriegszeit und in Teilen auch die Kriegszeit gilt den Interviewten Kirche als ein selbstverständliches Element ihres Alltags und wichtiger Bezugspunkt ihres Lebens. Eine Interviewte erzählt:

»Hm, das war ganz selbstverständlich, man ging zur Kirche, Kirche war ein wichtiger Faktor. [...] JA, äh das war irgendwie von daher selbstverständlich und dass, äh, Kirche wichtig ist und was einem helfen kann, hm, fürs Leben, richtungsweisend und so weiter, DAMIT bin ich aufgewachsen.« (Renate)

Dabei wird in den biografischen Ausführungen deutlich, dass es weniger um die Bedeutung von Kirche für individuelle Religiosität geht – dies wird in

manchen Erzählungen auch deutlich verneint.² Kirche gilt vielmehr einerseits als moralische Instanz – im Guten wie im schlechten Sinne: Während Renate die Kirche im obigen Zitat neutral als richtungsweisend beschreibt, vergleicht eine andere Befragte das Umfeld mit dem im Film »Das weiße Band« (D, Ö, F, I 2009) gezeigten sittenstrengen und zwangvollen Milieu. Andererseits wird Kirche als Sozialzusammenhang benannt. Hier treffen sich jene, die Ehrenämter ausüben – etwa Mütter, die Kindern aus bildungsferneren Milieus Nachhilfe geben oder Väter, die die Kirchenorgel spielen – mit jenen, die die Unterstützung der Kirche erhalten – etwa Großväter, die als Kriegsinvalide als Kirchen- und Schuldieners beschäftigt werden. Kirche gilt damit als alltäglicher Bestandteil des Lebens, wenn auch nicht zwingend verbunden mit individueller Religiosität – eine Erzähllinie, die mit Blick auf die Nachkriegszeit mit leichten Verschiebungen fortgeschrieben wird.

Die zweite große Gruppe von Instanzen der Lebensführung neben Kirchen sind Bildungsinstitutionen. Die InterviewpartnerInnen stammen aus ausgesprochen bildungsaffinen Familien, für eine gute Schulbildung der Kinder werden auch Arbeitsstellen gekündigt und Umzüge in Kauf genommen oder Internate in Erwägung gezogen. Schule und Kirche gelten in diesem historischen Kontext als die beiden Säulen, zwischen denen sich das Leben aufzuspannen scheint: *»also Kirche und Schule w- das war das Umfeld, wo auch, ähm, mein Vater und die Familie aufgewachsen ist«* (Angelika). Diese beiden Instanzen gehen für die InterviewpartnerInnen widerspruchsfrei zusammen, und im schulischen Religionsunterricht wird Religion in manchen Fällen auch zum Gegenstand intensiver Bildung (etwa bei Lorena). Ganz anders verhält sich das mit dem Verhältnis von Kirche und Politik, die in den Erzählungen schnell zu Antagonisten werden. Dies gilt u.a. für die Zeit des Nationalsozialismus:

»und meine Großmutter war so'ne, so'ne volksfromme Frau, die ging zur Frauenhilfe und für die war- die war auch wohl-, pfff, in, in'ner bekennenden Kirche so, ohne dass sie jetzt 'ne Intellektuelle gewesen wäre oder so, aber die hat sich, die hat sich nich irre machen lassen. Das war so 'ne Konstante auch« (Heidrun).

Kirche wird hier als Ort des Widerstandes erzählt (so auch bei Renate), und kann insofern auch rückblickend ihre Bedeutung als moralische Instanz aufrechterhalten, und in institutioneller wie ideeller Hinsicht über politische Abgründe hinweghelfen. Gleichzeitig gibt es Erzählungen, die beschreiben, wie

2 *»Kirche gehörte dazu, aber war nicht unbedingt//mhm//etwas was das Herz weit- [lacht] werden ließ«* (Angelika).

politische Haltung und Kirchenzugehörigkeit sich auch zu anderen Zeiten und an anderen Orten schwer vertragen:

»diese Familie, äh, meiner Großmutter, äh, war 'ne Familie, die eigentlich, äh, aus evangelisch-reformierter Tradition kam, aber wo man sehr früh der Sozialdemokratie angehörte. Und Kirche und Sozialdemokratie hatten's in der Frühzeit des Ne-, zwanzigsten Jahrhunderts sehr schwer miteinander, sagen wir's mal so, und ha-, und man hat sozusagen sie aus der Kirche hinausgetrieben« (Manfred).

Anders gelagerte Unverträglichkeiten beschreibt die Befragte, die in einem lateinamerikanischen Land aufgewachsen ist:

»Äh, in einer Zeit, als meine Eltern jung waren- [...] wo es SEHR schwer war, wegen der Verfassung, ähm, Kirchen offen zu haben. Kirchen waren ZU//hmm//. Es gab kein, kein öffentliches Kult [...] laut VERFASSUNG wars so, dass es, ähm, also-sagten, Religion ist Privatsache und nicht öffentlich//hmm//. Und es war je nach Bundesstaat waren mehr oder weniger rabiat gegen [lacht kurz auf] die Kirche« (Lorena).

Vergleichbar erscheint außerdem die Erzählung über die Repressionen christlicher Familien in der DDR, die in einem Interview zumindest zu einem Teil als Auslöser der familiären Flucht aus Ost- nach Westdeutschland benannt werden:

»weil er doch als Betriebsleiter politisch sehr unter Druck gesetzt wurde [...] ist dann öffentlich quasi von der Partei im Betrieb, äh, lächerlich gemacht worden, so guckt mal hier, der lässt seinen Sohn konfirmieren!« (Angelika und ganz ähnlich Yvones Erzählung über ihre Eltern in Ostdeutschland)

Der Widerstand kann sich mithin von Politik auf Kirche ebenso wie umgekehrt richten, und grundsätzlich gleichermaßen zum Rückzug aus Politik wie aus Kirche führen – in unserem Sample allerdings ist gemäß der Auswahlkriterien die Regel, dass im Zweifelsfall der Bezug zur Kirche zumindest in Teilen in der Familie erhalten und an die InterviewpartnerInnen weitergegeben wird.³

3 Während Bildung, Kirche und Ehrenamt also für die Interviewten als zentrale Bestandteile ihrer Familientradition erzählt werden, ist die Bedeutung von Politik und politischer Haltung in diesem Zusammenhang deutlich geringer. Gerade für den deutschen Kontext kann dies auch mit der nationalsozialistischen Vergangenheit erklärt werden, die naheliegender Weise nicht als Bezugspunkt der Identifikation eingebracht wird.

Die beschriebenen Erzählungen von Kirche als alltäglichem Bezugspunkt und ihrem Verhältnis zu Bildung und Politik prägen die Interviewteile, die sich auf die Jahre bis etwa 1945 beziehen, und in der Regel als Charakterisierung familiärer Traditionen und Üblichkeiten dienen. In diese Richtung argumentiert auch der Kirchenhistoriker Owetschkin in seiner Studie zu konfessionsverschiedenen Ehen: Die konfessionsbestimmte Identität sei im Rahmen traditional codierter Identitätsstrukturen vor allem mit Traditionen, Riten und Gebräuchen verbunden gewesen, und die Konfessionszugehörigkeit habe dabei vertraute Abläufe, Integration in die Umwelt und sinnstiftende Handlungsorientierungen bedeutet (vgl. Owetschkin 2012: 207):

»In diesem Kontext implizierte die Konfessionszugehörigkeit das Selbstverständliche, Althergebrachte, Nicht-(mehr)-Hinterfragbare, das sich in akkumulierten und repetitiven Erfahrungen und in alltäglichen Interaktionen bewährte und aktualisierte.« (Ebd.)

Das erinnerte ›religiös Andere‹: das Judentum

Damit sticht aber auch ins Auge, dass religiöse Pluralität hier zunächst keinen erzählerischen Platz findet. Kirche gilt selbstverständlich als – zumindest institutionelles und moralisches – Kondensat von Religion, andere Optionen werden nicht erwähnt. Dies gilt allerdings mit einer Ausnahme: Thematisiert wird in einigen Familiengeschichten der Kontakt zu jüdischen Bekannten, etwa hier von Manfred:

»Und ich hab' dann viel später erfahren, dass mein Großvater sich auch während der Nazizeit da für bestimmte Sachen ein-, für be-, für Juden eingesetzt hat und solche Sachen [...] das haben wir aber erst später erfahren, aber wir hatten auch jüdische Bekannte, von daher war mir Judentum, äh, sehr FRÜH auch schon zumindest 'n guter Begriff und auch so Grundzüge der jüdischen Lehre und so was, das hab' ich-//mhm//hat mich dann sehr interessiert.« (Manfred)

Am Zitat lassen sich mehrere Aspekte verdeutlichen: Manfred selbst wurde erst in den 1950er Jahren geboren, es ist daher eher unwahrscheinlich, dass er selbst diese jüdischen Bekannten kennengelernt hat. In dieselbe Richtung deutet der zweifache Hinweis, dass er zentrale Elemente dieser Geschichte selbst erst spät erfahren hat. Es erscheint damit plausibel, dass die jüdischen

In jedem Fall prägen aber auch keine Erzählungen von politischem Widerstand (wohl aber von kirchlicher Opposition, so bei Renate und Heidrun) die Interviews.

Bekannten eben Bekannte der Familie, in diesem Fall seiner Großeltern waren, und das »wir«, das hierbei seine Bezugsgröße ist, sich vielmehr auf diesen Teil seiner Familie bezieht, aber nicht so sehr konkret auf ihn.⁴ Nichtsdestotrotz sind die jüdischen Bekannten relevant für seine Erzählung, denn sie aktivieren hier einen ersten Diskurs über religiöse Vielfalt, der Assoziationen eines toleranten Interesses ganz in Abgrenzung zum politischen Umfeld der Zeit aufruft. Das Judentum wird Manfred durch die in der Familie tradierte Beziehung »*ein guter Begriff*« und weckt sein Interesse an der »*jüdischen Lehre*«. Diese Ausführungen leiten über in die Erzählung des eigenen Interesses an anderen Religionen, und stellen dieses Interesse in eine familiär gepflegte Tradition interreligiöser Offenheit. Es ist bezeichnend, dass mit dem Bezug zu jüdischen Bekannten der Familie, die von den InterviewpartnerInnen selbst nicht kennengelernt wurden,⁵ ein biografisch recht fernliegender Einstieg in die Erzählung der Erfahrung religiöser Vielfalt gewählt wird. Wie auch das folgende Kapitel nahelegt, ist zu vermuten, dass dieser vermittelte Bezug für den größten Teil der älteren GesprächspartnerInnen für längere Zeit den einzigen Bezug zu anderen Religionen darstellt, und daher mit Blick auf die Erzählungen der Erfahrung religiöser Pluralität den naheliegendsten Anschlussdiskurs markiert.

4.1.2 Bikonfessionalität als religiöse Pluralität: Die Nachkriegszeit

»entweder evangelisch oder katholisch, aber gar nix zu sein, das gab's nich« (Heidrun)

»ich bin nur Türke, ich dachte, dass mir irgendwas fehlt, damals, ne?« (Emine)

Religiöse Homogenität – und eine gewisse Bedeutungslosigkeit

Religiöse Homogenität als Grundton prägt auch die Erzählungen über die deutsche Nachkriegsgesellschaft der späten 1940er und 50er Jahre. Dies zeigt sich etwa in vielen Ausdrücken rund um die eigene christliche Sozialisation, die sich mit dem Narrativ eines ›Standardverlaufes‹ religiöser Sozialisation

4 Ähnliches gilt für die Erzählung Renates, die zu Kriegsende geboren wurde, aber auf zahlreiche Besuche der Mutter bei halbjüdischen Mitgliedern ihrer Kirchengemeinde verweist.

5 Eine Ausnahme ist die älteste Befragte, die zudem in Lateinamerika und auch verschiedenen europäischen Ländern mit viel direktem Kontakt zu Juden aufgewachsen ist.

verknüpfen. So erklärt Heidrun, eine der Interviewpartnerinnen, sie sei »so normal, äh, christlich sozialisiert [worden], mit Konfirmandenunterricht, Konfirmation und so« und erläutert weiter:

»natürlich wollt ich gerne Konfirmation feiern und schönes Kleid anziehen//ja//und, und mich irgendwie wichtig fühlen, so war das ja so, so//ja//das, was war irgendwas, das wurde überhaupt nicht infrage gestellt. [...] ich bin neunzehnhundertachtundfünfzig konfirmiert worden, da hat kein Mensch zu sagen gewacht, das will ich nich, oder das mal zu hinterfragen.//ja//Es war auch so was wie, ich glaub so wie dann die Jugendweihe, also irgend'n mit erwachsen-, man kriecht die ersten Schuhe mit kleinem Absatz und Seidenstrümpfe und was dann-, das is ja auch so'n Ritual, ne, so.//mhm, mhm//Danach kommt man in die Tanzstunde, das war'n alles so Dinge, die war'n einfach so.« (Heidrun)

Es wird deutlich, dass religiöse Zugehörigkeit in diesen Normverläufen kein Gegenstand von Wahl ist, sondern die institutionelle Einbindung eine Selbstverständlichkeit ist. Wie auch schon im Rahmen der Kriegs- und Vorkriegs-erzählungen wird hier nicht individuelle Religiosität thematisiert, sondern vielmehr die institutionelle Prägung auf individueller sowie gesellschaftlicher Ebene. Dies findet seine Entsprechung in dem hohen Anteil an Kirchenmitgliedern: 1950 waren rund 96 Prozent der Westdeutschen Mitglied in einer christlichen Kirche, die institutionelle Zugehörigkeit also die absolute Regel (vgl. Gabriel 2009: 99).

Dazu passt auch, dass bei diesem als Norm erzählten Durchgang durch die institutionellen Verläufe bei den Befragten nicht gleichermaßen religiöse Erziehung, Praxis oder Überzeugung thematisiert werden, im Gegenteil: Kirchenzugehörigkeit, Konfirmation und der Gottesdienstbesuch an Weihnachten sind zwar Teil der Erzählungen des Familienlebens, kaum aber weitergehende religiöse Praxis: Das abendliche Gebet, das Angelika als Kind als vertraute Routine empfindet, fällt in ihrer frühen Jugend und kurz nach der Übersiedelung nach Nordrhein-Westfalen anderen Prioritäten in der Lebensführung zum Opfer, in Heidruns Familie lässt sich wegen der späten Sonntagsfrühstücke kein wöchentlicher Gottesdienstbesuch realisieren (ähnlich auch bei Andrea).

Ähnlich gelagert ist dies auch bei den muslimischen Interviewten. Die drei interviewten MuslimInnen, die überhaupt vor den 1970er Jahren geboren wurden, erzählen recht übereinstimmend, dass Religion in ihrer Sozialisation keine große Bedeutung hatte. Wohl sei die Türkei, in der zumindest zwei der drei ihre Kindheit und Jugend verbrachten, selbstverständlich ein mus-

limisches Land gewesen, und sie selbst MuslimInnen, doch eine verstärkte Hinwendung zur Religion sei erst im Erwachsenenalter nach der Migration nach Deutschland erfolgt:

»wir haben ja als Glauben, äh, den Islam. Also diese ganze- fast die ganze Türkei, man sagt bei uns neunundneunzig Prozent [...]. Äh, also GANZ religiös bin ich nicht erzogen wurden, ganz nicht, also – wir kannten auch Moschee und wir konnten auch, ähm, beten und so weiter, aber – so wie ich jetzt bin, war ich in meine Jugendzeit nicht.« (Hasan, vgl. auch Yusuf)

Sogar Emine, deren Großvater Hodscha war, erzählt, dass sie *»so religiös in dem SINNE, in dem heutigen Sinne, [...] nicht erzogen worden«* sei. Vielmehr hätten Schulbesuch und Bildung immer die oberste Priorität gehabt, sodass sie etwa an Schultagen nicht habe fasten dürfen, damit ihr Lernen nicht beeinträchtigt werde: *»Mein Opa und Vater sagten, ne also, Schule ist Deine Arbeit, arbeiten ist ja beten«*. Sowohl bei den muslimischen als auch den christlichen Befragten fällt weiterhin auf, dass hier insgesamt die religiöse Praxis thematisiert wird, um die Intensität der familiären und individuellen Religiosität auszuführen. Glaubensfragen werden hier außen vor gelassen. Es erscheint nicht abwegig, dass sich diese angesichts eines institutionell geprägten christlichen bzw. muslimischen Umfeldes noch weniger zwingend stellten als die Frage der Teilhabe an ebensolchen institutionellen Angeboten.

Bikontfessionalität als Angebot sozialer Identitätsmarkierung

Die Erzählung einer selbstverständlich religiösen Umgebung und Prägung führt einen Erzählstrang aus dem vorangegangenen Kapitel zur Vorkriegs- und Kriegszeit fort. Zumindest für Deutschland kommt nun aber ein neues Diskurselement hinzu, nämlich jenes der konfessionellen Spaltung: Ist die Kirche zwar selbstverständlich die beherrschende religiöse Institution, macht es doch dann einen großen Unterschied, ob man sich dem evangelischen oder dem katholischen Lager zuordnet – zwar nicht mit Blick auf inhaltliche Unterschiede, aber eben in Bezug auf die Abgrenzung zur jeweils anderen Fraktion.

Heidruns Zitat zu Kapitelbeginn macht deutlich: *»Nichts zu sein«* ist unmöglich, und sofern man ›etwas‹ ist, heißt das, entweder evangelisch oder

katholisch zu sein.⁶ Dies bestätigen die bereits angeführten hohen Kirchenmitgliedschaftszahlen (vgl. Gabriel 2009: 99). Gründe dafür können in der Bedeutung der Kirchen als besondere moralische und kulturelle Instanz im Nachgang des Nationalsozialismus gesehen werden, aber auch in ihrer damaligen Position als religiöse Monopolisten (vgl. ebd.). In der Konsequenz wurden sie auch für breitere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens relevant, etwa für die Entwicklung eines Sozialstaates (vgl. ebd.). In jedem Fall decken sich diese Zahlen mit der Wahrnehmung der Befragten, dass die Mitgliedschaft in einer der beiden großen christlichen Kirchen eine nicht-hinterfragbare Selbstverständlichkeit gewesen sein muss.

Erstaunlich häufig werden nun von den Interviewten in diesem Zusammenhang bikonfessionelle Ehen thematisiert, die in ihren jeweiligen Familien überdurchschnittlich häufig vorzukommen scheinen, und ihnen als Besonderheit gelten. Ein Blick in die Statistiken zeigt, dass in den 1950er Jahren etwa 40 Prozent der Ehen zwischen evangelischen PartnerInnen geschlossen wurden, während Ehen zwischen zwei katholischen PartnerInnen zu Beginn der 50er bei etwa 35 Prozent aller standesamtlichen Eheschließungen lagen. Etwa 20 Prozent der geschlossenen Ehen zu diesem Zeitpunkt waren evangelisch-katholisch gemischt, etwa 5 Prozent waren Eheschließungen »sonstiger Paare«, das heißt etwa mit einem oder zwei konfessionslosen PartnerInnen (vgl. Logemann 2001: 29). Mithin waren zu Beginn der betreffenden Dekade etwa ein Viertel der geschlossenen Ehen nicht konfessionshomogam – eine deutliche Minderheit, aber gleichwohl keine absolute Ausnahme. In der öffentlichen Wahrnehmung hingegen war die Konfessionszugehörigkeit und in der Folge auch die konfessionshomogame Ehe ein entscheidender Faktor für die Akzeptanz in einem Milieu. So erzählt Heidrun:

»Aber es war dann auch später eher so'n BLOCKDENKEN, wir sind evangelisch und, äh, so'n bisschen auch so'n, so auf Katholiken herabschauen//mhm//. Ich hatte dann auch, ahm, mein erster Mann war auch katholisch und das wurd auch nich so ganz gerne gesehen, also es war so-, aber das, wie das zu begründen war! Es wurde irgendwas behauptet, was bei denen anders wär, warum die dümmersind oder was nich richtig verstehen, unaufgeklärt oder so was, aber richtig, äh- also- eher wie so'n Lagerdenken würd ich sagen« (Heidrun, vgl. ähnlich Birgit, in Variation Manfred).

6 Ganz ähnlich Lorena über die Zeit kurz nach ihrer Migration nach Deutschland: *»Weil, äh, als wir in [süddeutsche Großstadt] waren, warn kaum Ausländer//hmm//. Und entweder war man katholisch oder war man evangelisch, oder war man nix, ne.«*

Diese offenbar verbreiteten konfessionsbezogenen Abgrenzungsdiskurse entsprechen der damaligen Kommunikationspolitik der Kirchen, die bis in die 1960er Jahre noch auf den Begriff der »Mischehen« zurückgreifen, bevor ab den 1970ern mit der »konfessionsverschiedenen Ehe« eine offizielle Bezeichnung gewählt wird (vgl. Owetschkin 2013: 162), die weniger diffamierend konnotiert ist, immer noch aber das Trennende in den Vordergrund stellt. Die konfessionelle Zugehörigkeit wird damit zur Identitätsfrage, die sich nicht nur an der Unterteilung des Schulhofes oder dem Besuch des einen oder anderen Religionsunterrichtes bemisst, sondern tief in das Selbstverständnis und Selbstwertgefühl des Einzelnen reicht. Auf diese »abgrenzende und strukturierende« (Owetschkin 2012: 213) Funktion der konfessionellen Identität verweist Owetschkin auch mit Blick auf die Entscheidung für konfessionelle Taufen in konfessionsheterogamen Ehen:

»Nicht so sehr die Konfessionalität als eine zu tradierende, spezifische, eigenständige Form der religiösen Praxis mit mannigfaltigen Implikationen, sondern die Konfessionszuordnung als Merkmal der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe konnte somit [...] maßgeblich sein« (Owetschkin 2010: 72).

Im Zentrum der Tradierung von Konfessionszugehörigkeit stehe dann nicht das spezifisch Konfessionelle etwa in Form von Frömmigkeitspraxen, sondern die Reproduktion von sozialen Strukturen und Vergemeinschaftungen (vgl. ebd.). Dazu passt auch, dass die Unterscheidung primär über abwertende Abgrenzungsmechanismen erfolgt, die von den Befragten, die in ihren familiären Konstellationen häufig von solcher Ablehnung betroffen sind, als belastend erfahren werden: *»Es war wohl für die Schwiegermutter 'n Thema, die hat uns dann nicht besucht, weil sich wohl für das Seelenheil ihres Sohnes verantwortlich fühlte«*, erzählt Heidrun.⁷

Die Unterscheidung von Protestantismus und Katholizismus wird damit gewissermaßen auch zur ersten großen, das eigene Leben berührenden Erfahrung von religiöser Pluralität in Deutschland. Dieser Erfahrung in der Familie kann dabei ein besonderer Stellenwert zugeschrieben werden: Hier wird

7 Die Betonung von Unterschieden prägt, so legt die Erzählung Heidruns nahe, auch die im Religionsunterricht stattfindende Auseinandersetzung mit dem Judentum – hier sei nicht das betont worden, was das Christentum vom Judentum geerbt habe, sondern eher die Differenzen herausgestellt worden: *»die sind werkgerecht, und wir sind, äh, haben's mit der Gnade oder so«*.

religiöse Pluralität besonders intensiv miterlebt, zudem ist gerade die Familie zentraler Ort für die intergenerationelle Weitergabe von Religion und gleichermaßen Haltungen zu religiöser Vielfalt. So verweisen die ErziehungswissenschaftlerInnen Kraul und Radicke auf einen auch für Religion geltenden spezifischen Familienhabitus, in dem gerade dem alltäglichen Vorleben ein besonderer Stellenwert zugeschrieben wird:

»Auch die religiösen Einstellungen, die in einer Familie vermittelt werden, sind keineswegs nur in Kriterien wie Gebet und Gottesdienst und/oder artikulierten Glaubensüberzeugungen zu finden, sondern vorrangig auf der Ebene impliziten inkorporierten Wissens.« (Kraul/Radicke 2012: 141)⁸

Mithin liegt die Vermutung nahe, dass diese Erfahrung von innerfamiliärer religiöser Pluralität – *»ich bin zwischen den Konfessionen groß geworden«* (Birgit) – und deren Ablehnung durch breitere gesellschaftliche Diskurse die Reflexion von und bewusste Auseinandersetzung mit religiöser Verschiedenheit und Vielfalt mit angeregt haben mag.⁹

Die Nicht-Thematisierung anderer Religionen

Religionen jenseits der christlichen Traditionen werden weiterhin kaum oder nur moderat zunehmend wahrgenommen und sie scheinen im Vergleich zur innerchristlichen Bandbreite wenig einflussreich für die eigene Verortung zu sein. So erzählt die Interviewpartnerin Renate, dass ihre Familie bereits früh

8 Vgl. außerdem Owetschkin 2012 und 2010, der die Bedeutung innerfamiliärer Interaktionsprozesse für die Weitergabe auch religiöser und religionsbezogener Normen, Verhaltensweisen, Deutungen und Einstellungen herausarbeitet. Diese sind potenziell ambivalent, der religiöse Dissens in einer konfessionsheterogenen Familie könne zwar zu einer Sensibilisierung für religiöse Fragen führen, aber auch zum Ausklammern ebensolcher Themen aus der familiären Kommunikation, um Konflikte zu vermeiden (vgl. Owetschkin 2010: 82). Eine weitere mögliche Folge sei die »Relativierung der konfessionellen Unterschiede, die eine Kommunikation über sie [...] redundant erscheinen ließ« (ebd.).

9 Dabei muss noch einmal daran erinnert werden, dass die Grundlage solcher Thesen in den Erzählungen selbst liegt. Sie begründen sich also nicht in der Vorstellung, faktische Entwicklungen nachvollziehen zu können, wohl aber in der Analyse der vorliegenden Erzählstrukturen, die etwa das eigene interreligiöse Interesse oder Engagement in einer Erzählung jeweils mit einer gewissen Vorgeschichte versehen, indem sie es etwa als Teil einer familiären Tradition, historischen Genese oder individuellen Entwicklung erzählen bzw. deuten. Vgl. zu den Konsequenzen familiärer Bikonfessionalität für die Identitätsentwicklung auch Owetschkin 2012: 215ff.

einen Teil ihres Hauses an ein muslimisches Ehepaar vermietet hat, dies aber bei ihr »überhaupt nichts ausgelöst« habe: »Joa, das waren eben Türken, ne. War'n Muslime.//hmm//Aber Muslime, was das ist und so, äh, da hab' ich mich nicht wirklich mit beschäftigt.« Für die explizite Wahrnehmung religiöser Vielfalt erscheint dies mithin noch nicht als ein zentraler Bezugspunkt. Jenseits der thematisierten Bikonfessionalität und der familienerinnerten Beziehung zum Judentum gibt es anscheinend keine präsenten gesellschaftlichen Diskurse zu anderen Religionen – ein Umstand, der, wie in den nächsten Kapiteln deutlich wird, sich nur erstaunlich träge wandeln wird.¹⁰

Dies wird auch nicht davon beeinflusst, dass in den Nachkriegsjahren verstärkt innerdeutsche Migrationserfahrungen die Erzählungen prägen. Dies hängt in Deutschland naheliegenderweise mit den Nachwehen des Krieges sowie der Teilung Deutschlands zusammen. Ortswechsel begründen sich dabei im Familienzusammenzug, wenn Väter im Krieg fielen oder in Kriegsgefangenschaft gerieten oder im Verlust des Hauses durch Bombenangriffe. Auch eine Flucht aus der DDR nach Westdeutschland ist in den Erzählungen des Samples enthalten. Doch auch die muslimischen Interviewten erweisen sich zumindest teilweise noch vor ihrer Migration nach Deutschland als mobil, etwa ein in Palästina geborener Interviewpartner, dessen Eltern und Großeltern aufgrund des Palästinakriegs nach Jordanien auswandern. Diese Mobilitäten stehen zu diesem Zeitpunkt der Erzählungen noch nicht im Mittelpunkt, bereiten aber gewissermaßen die Aufnahme eines Erzählfadens vor, der die kommenden Dekaden und damit das kommende Kapitel prägen wird.

10 Wie dies in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen aussehen kann, zeigt das Beispiel von Emine, die ihre gewissermaßen monochrome türkische Identität im Kontext ihres türkischen Herkunftsortes als defizitär empfindet im Vergleich mit ihren KlassenkameradInnen, die kleineren ethnischen Gruppen entstammen: »also in unserer Klasse konnten die, äh, mehrere, äh, Mitschüler, Mitschülerinnen zweite Sprache – lasisch, kurdisch und, und, und- ich konnte nichts leider und ich hatte immer so ein schlechtes Gefühl [...] sie sagten, ne, also, ich bin Kurde und Türke und ich bin Lase und Türke und ich bin nur Türke//[lacht]//, ich dachte, dass mir irgendwas fehlt, damals, ne?« Auch dieses Gefühl des Defizitären bezieht sich allerdings vornehmlich auf das fehlende Verankertsein in verschiedenen Kulturen, nicht aber Religionen.

4.1.3 Abenteuer Ausländer: Von ›Gastarbeitern‹ und Globetrottern in den 1960er und 70er Jahren

*»behandelt worden, als ob wir Gäste wären
[...] Äh, so liebevoll und so freundlich.« (Hasan)*

*»da war sie dann inzwischen aus der Kirche
ausgetreten und surfte so im Esoterikraum
und ich war zur katholischen Kirche
konvertiert, also [...], total irre!« (Angelika)*

Die ›Gastarbeiter‹: ein vor allem ökonomisch kodiertes Narrativ

Mit den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts setzen Umbrüche und die zugehörigen gesellschaftlichen Selbstverständigungen ein, die für die Erfahrung religiöser Pluralität in Deutschland und interreligiösen Dialog im Speziellen von besonderer Bedeutung sind. Vielfach wurden gerade die 60er Jahre in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung sogar als ein »tiefgehende[r] Einschnitt in der Religions- und Kirchengeschichte Westdeutschlands« gedeutet, den die AkteurInnen als »epochale Wende, als gefährliche Bedrohung und Herausforderung« (Pollack 2016: 9) wahrgenommen hätten. Dieses scharfe Verständnis weicht allerdings zunehmend einer Perspektive, die auch die späten 50er und frühen 70er Jahre mit in die Deutung einbezieht, und diesen Abschnitt insgesamt vermehrt als Zäsur, Übergang, oder Umbruch einordnet (vgl. ebd.: 10ff, auch Jähnichen 2016: 350).¹¹ Dies entspricht auch eher den Erzählungen, die das Datenmaterial für die vorliegende Untersuchung bilden, und denen verschiedene Hinweise auf die Wahrnehmung eines eher sukzessiven Wandels der religiösen Landschaft in Deutschland entnommen werden können.

Hier ist zuallererst die zunehmende arbeits- und bildungsbezogene Mobilität von und nach Deutschland zu nennen. Ganz zentral betrifft das starke Anstiege in den Zahlen der ArbeitsmigrantInnen, die u.a. aufgrund des Anwerbeabkommens der BRD ab Mitte der 50er Jahre, vor allem dann aber mit den 60er Jahren nach Deutschland kommen. Dies ist mit mehreren historischen Entwicklungen verknüpft: Ab Mitte der 1950er Jahre schließt die

¹¹ Vgl. Pollack 2016 auch für eine ausführliche Darstellung der verschiedenen Forschungsstränge und -positionen sowie der sozialen und kulturellen Ursachen dieses Wandels und seiner TrägerInnen.

BRD Anwerbeverträge mit mehreren europäischen und nordafrikanischen Ländern – zunächst Italien, dann Spanien und Griechenland, später Türkei, Marokko, Portugal, Tunesien und Jugoslawien; und spätestens nach dem Bau der Berliner Mauer 1961 werden tatsächlich ausländische Arbeitskräfte in großer Zahl angeworben. Diese sollten vor allem in Industrie, Massenfertigung und Bergbau arbeiten, ihr Qualifikationsgrad war vergleichsweise niedrig, und mit ihnen sollte nur ein temporär begrenzter Bedarf überbrückt werden (vgl. Seifert 2012). 1973 schließlich erfolgte ein Anwerbestopp, 1975 wurde das Kindergeld für im Ausland lebende Kinder heruntergesetzt; beides stellte MigrantInnen vor die Entscheidung, entweder zurückzukehren, oder längerfristig in Deutschland zu bleiben und die Familie nachzuholen.

Diese Entwicklungen schlagen sich in entsprechenden Diskursen um die sogenannten Gastarbeiter, temporäre oder langfristige Aufenthalte, und das Verhältnis zwischen autochthonen und allochthonen Bevölkerungsgruppen in Deutschland nieder. Aus einer türkischen Perspektive berichtet Hasan:

»Da war, war ja damals weil diese, diese Drang [...] nach Deutschland zu kommen als//mhm//Gastarbeiter. Und mein Vater wollte auch das. Und er is im Jahre neunzehnhundertfünfundsechzig, als ich noch, bevor ich noch Gymnasium angefangen habe [...] ist der nach Österreich gekommen. [...] in der Zeit hab ich mein, mein Gymnasium dann abgeschlossen, hat mein Vater immer gesagt, so, wenn du mit dem- mit der Schule fertig bist, dann werd ich dich auch nach Europa nehmen, also nach Deutschland.« (Hasan)

Während die Väter von Hasan und anderen Befragten zunächst nach Deutschland kommen, um einer armen Region zu entfliehen, Geld zu verdienen, und zumindest den Plan hegen, bald ins Heimatland zurückzukehren, ändert sich dies rasch: Hasan soll erst die Schule abschließen, um dann in Deutschland ein Ingenieursstudium anzuschließen (und so geschieht es dann Anfang der 70er auch), ein zweiter muslimischer Befragter wird zur gleichen Zeit von seiner Familie ebenfalls nach dem Abitur nach Deutschland geschickt, um dort Medizin zu studieren, und auch der Vater des dritten muslimischen Interviewpartners beschließt Ende der 1970er Jahre, die zunächst in der Türkei verbliebene Familie nach Deutschland zu holen, wo sein Sohn dann eine Ausbildung zum Hotelbetriebswirt abschließt. Aus der Arbeitsmigration wird in diesem Fall schnell eine bildungsorientierte Migration der zweiten, zum Teil aber auch ersten Generation muslimischer, meist männlicher Migranten bzw. deren Söhnen. Es erscheint nicht abwegig, dass die betreffenden Personen auch überdurchschnittlich häufig zu offiziellen Repräsentanten ihrer

Moscheegemeinde werden und in der Folge zu Veranstaltungen des interreligiösen Dialogs entsandt werden.¹² Insgesamt zeigt sich allerdings, dass dieser Bildungsaufstieg kein Element der breiteren bundesdeutschen Diskurse über die Arbeitsmigration ist. In den Erzählungen der christlichen Befragten wird er zumindest nicht aufgegriffen. Die medialen Diskurse um diese Entwicklungen waren neben dem Bild des ungelernten »Gastarbeiters« vor allem auch von ökonomischen Erwägungen geprägt: Sowohl die BRD als auch die ArbeitsmigrantInnen sollten von der Vereinbarung profitieren (vgl. WSI Report 2014: 3). Armando Rodrigues de Sa, der millionste Arbeitsmigrant, der Deutschland erreichte, wurde unter hohem medialem Echo begrüßt und feierlich beschenkt, ein paar Jahre später wurde mit Ismail Bahadir der millionste Arbeitsmigrant aus Südosteuropa mit ebenso großem Medienecho begrüßt.

Die Interviewten, die im Zuge der Arbeitsmigration aus muslimisch geprägten Ländern in die BRD migrieren, erzählen auch von ihrer Aufnahme in Deutschland sowie den frühen dort geknüpften Kontakten. Hierbei fällt auf, dass auch in ein und derselben Erzählung zwei gegensätzlich erscheinende Diskursstränge aufgegriffen werden: Einerseits finden sich Elemente jenes Diskurses, wonach auf politischer Ebene von keiner beteiligten Seite eine Integration erwünscht worden sei, die ArbeitsmigrantInnen vielmehr – von der deutschen wie der türkischen Regierung – als pure Arbeits- oder Devisen-Werkzeuge, nicht aber als Menschen mit Bedürfnissen wahrgenommen worden seien (so etwa bei Hasan, der auch Max Frischs berühmter Satz »Man hat Arbeitskräfte gerufen, und es kommen Menschen« zitiert). Dies wird nur in Teilen kritisiert, sondern geht auch einher mit der eigenen Sichtweise, vor allem schnell Geld verdienen und dann in die Heimat zurückkehren zu wollen. Eine andere Erzählung aber ist jene von der großen Offenheit und Gastfreundlichkeit Deutschlands und der Deutschen, aufgrund derer für alles gesorgt worden sei:

»Und deswegen, äh, wir sind also, äh, würd sagen, äh, ganz, äh, anders behandelt worden, als ob wir Gäste wären [...], auch von den Dozenten, auch von den, von denen Kommilitonen und alles, äh, also GANZ ANDERS behandelt worden//ja//! Äh, so liebevoll und so freundlich und so hilfs-, äh, bereit und alles. Man kann also mit den heutigen, äh, Verhältnisse nicht mehr vergleichen« (Hasan).

12 Vgl. auch die Erkenntnisse der Dialogos-Studie zum Bildungsstand der Teilnehmenden in interreligiösen Dialogveranstaltungen (Klinkhammer et al. 2011: 54).

Dies betrifft, so führt vor allem Yusuf aus, auch die Freiheit, mit der im Deutschland der 1960er und 70er Jahre diskutiert werden kann – so sei damals mit Blick auf religiöse Ansichten *»alles offener gewesen«*, während man *»mit der Zeit eine Schere im Kopf [auf]gezwungen«* bekommen habe, das heißt, nicht mehr so frei über religiöse Überzeugungen und politische Ansichten habe sprechen können. Für die frühen Jahre, die hier im Fokus stehen, ist jedoch auch zu beachten: Während Yusuf, Hasan und Adem erzählen, wie ihre Religiosität sich eigentlich erst in Deutschland im Laufe der Jahre deutlich intensiviert hat – sei es als Rückgriff auf vertraute Riten oder die Anbindung an Gemeinschaften der Herkunftsländer – gilt gleichermaßen, dass ihnen zum Zeitpunkt ihrer Migration Religiosität nicht als gesellschaftlich relevantes und diskursiv verhandeltes Thema in Deutschland erscheint. Der Austausch, der rund um religiöse Bezüge überhaupt passiert, erfolgt demgemäß zu diesem Zeitpunkt meist nur unter den MigrantInnen, für die Religiosität ein wichtiges Thema ist:

»Und auf diese Art und Weise kam ich often, äh, ins Gespräch mit [...] afrikanischen Studenten, die Christen waren, waren auch miteinander GANZ offen gesprochen, jeder hat, äh, seine Religion für richtig, äh, gehalten, jeder hat darüber gesprochen, wie ist das bei uns, wie ist bei euch, warum ist das so. Und besonders natürlich von die, ah, diese afrikanische Länder, die auch mit dem Islam Berührung waren, die waren leichter als, sagen mal deutsche Studenten//mhmm//, die weder [lacht] weder vom Christentum noch vom Islam//ja [lacht]//viel haben, das ist das Problem. [...] auch die Leute aus Asien interessanterweise, waren auch einige, äh, äh, Kommilitonen, äh, aus, aus Korea, die Christen waren, die waren viel, viel weiter in der Religion.« (Yusuf)

Dieser Austausch primär mit anderen MigrantInnen mag auch an einer gewissen Segregation der MigrantInnen in verschiedenen organisatorischen Kontexten insgesamt liegen – so berichtet etwa Hasan, dass der Asta gesonderte Gelder für ausländische Studierende bereitstellt, die mangels anderer Ideen immer für gemeinsame Essen und Feiern verwendet werden. Nichtsdestotrotz passt die Beobachtung Yusufs, dass deutsche Studierende tendenziell weniger Bezüge zum Islam, aber auch zum Christentum haben, in das bisher Ausgeführte zur Bedeutung von biografischer Auseinandersetzung mit Religion im Nachkriegsdeutschland. Erste Anfragen für religionsbezogenen Austausch von deutscher Seite erfolgen dann eher später, und zwar gezielt von Seiten der Kirchen oder lokaler Pfarrer.

Das ›Migrationsproblem‹ ist immer noch religionsbefreit

Der erste Aspekt – wie und wo erfolgen überhaupt Kontakte zwischen MuslimInnen und ChristInnen? – lässt sich auch aus der anderen Perspektive in den Blick nehmen: Was berichten die christlichen Befragten über ihre ersten Kontakte mit MuslimInnen? Hier fällt auf, wie entscheidend das Alter der Befragten ist: Während die Älteren unter ihnen, die in den 1970ern bereits die weiterführende Schule (und damit im Falle der Befragten in aller Regel das Gymnasium) besuchen, keinen alltäglichen Kontakt zu MuslimInnen haben¹³, ist dieser für diejenigen, die ab den 70ern den Kindergarten oder die Grundschule besuchen, alltäglich:¹⁴

»inner Grundschule, da hatte ich schon türkische FREUNDINNEN und die kamen auch zu uns nach Hause und haben mir türkische Wörter beigebracht und... so zum Beispiel, ne, wenn's jetzt auch darum geht und das war für mich immer so selbstverständlich, auch was ähm... auch Religion anbetrifft, also ich hab da nie so- so Fremdheitsgefühle gehabt oder Fremdheitserfahrungen gehabt...« (Andrea)

Es wird damit deutlich, dass mit dem Übergang auf die weiterführende Schule ein Einschnitt erfolgt, der in diesen Dekaden als Marker für die weitgehende Segregation von muslimischen MigrantInnen im Alltag eingestuft werden kann. Die christlichen Befragten haben in aller Regel eine bildungsaffine Biografie, das Gymnasium oder eine Waldorf-Schule besucht, und in diesen Kontexten keinen Kontakt zu MuslimInnen. In den Fällen, in denen bereits die Kinder der Befragten in diesen Jahren einen Kindergarten oder die Grundschule besuchen, zeigt sich aber, dass dies auch für die Eltern aber nicht zwingend als nachhaltige Kontakterfahrung gelten muss:

»unsere Tochter war in einem evangelischen Kindergarten, da war auch 'n, 'n türkisches Kind, aber das hab ich nie als islamisch erlebt, das war, ich weiß nicht, wie hieß er, Murat oder Mehmet oder so, der, der lief da so mit, das war überall, da war Religion überhaupt kein Thema//mhm//. Dann sind die Kinder zu 'ner Waldorfschule gegangen, da warn wa aber auch ziemlich unter uns, also es gab kein Migrationsproblem.« (Heidrun)

13 Barbara: »Also wir hatten in der Oberstufe zwei spanische Mädchen. Aber erst in der Oberstufe«.

14 Dies schwankt sicherlich auch regional. In diesem Fall beziehen sich beide Aussagen auf das Ruhrgebiet.

Das Zitat zeigt neben einer gewissen Insignifikanz interreligiöser Kontakte aber auch, wie ausländische Kinder von den Befragten gewissermaßen verbucht werden, welche Diskurse mithin die Deutung der zunehmenden Vielfalt bestimmen: Mehmet oder Murat ist eben primär Türke, nicht Muslim, er wird nicht als »islamisch erlebt«. In eine ähnliche Richtung deuten auch andere, vereinzelte Erzählungen zu Begegnungen mit MuslimInnen im Alltag, die auch dann, wenn ihr Muslimischsein für die geschilderte Interaktion entscheidend ist, ganz vorrangig als türkisch charakterisiert werden (so auch Manfreds Erzählung von einer Begegnung mit seinem Nachbarn). Der Bezugsdiskurs im angeführten Zitat ist derjenige eines »Migrationsproblems«. Es ist mithin noch nicht die Religion, die gesellschaftlich wahrgenommen wird oder gar ein potenzielles Problem darstellt, sondern die Nationalität oder Ethnie, letztlich: der Status als MigrantIn. Die MigrantInnen, insbesondere diejenigen aus der Türkei, werden, das wird an weiteren Stellen deutlich, als traditional und rückständig, eben als »noch« nicht modern und säkularisiert wahrgenommen. Entsprechend werden die Kinder aus der zweiten Generation als problembehaftet behandelt. Es entsteht dazu in den 1970er Jahren eine »Ausländerpädagogik«, die sich um die pädagogische Bearbeitung des »Kulturkonflikts« der »Ausländerkinder« bemüht, da davon ausgegangen wird, dass die Sozialisation in »zwei Kulturen« zu Identitätskonflikten führt. Der Bildungswissenschaftler Paul Mecheril beschreibt dies so:

»Vor dem Hintergrund des zumeist unexplizierten Kulturbegriffs der Kulturkonflikthypothese, [...] kann die Kulturkonflikt-Annahme als eine kulturalisierende Pauschalisierung verstanden werden, die davon ausgeht, daß Belastungen von »Ausländerkindern« durch Rückgriff auf die kulturell-symbolische Dimension erklärt werden können. Diese Pauschalisierung nimmt etwa strukturelle Bedingungen, unter denen Migrant*innen Jugendlichen Zugänge der Partizipation verschlossen bleiben, nicht in den Blick« (Mecheril 2001: 42).

Religion allgemein (und hier vor allem der Islam) wird dabei als ein Teil dieser traditionellen Kultur verstanden, derer sich die westliche Gesellschaft im Rahmen ihrer Modernisierung entledigt habe. Kultur wird danach und in dieser Zeit (z.T. aber auch bis heute) im öffentlichen wie im wissenschaftlichen Diskurs sowie von den Betroffenen selbst noch weitgehend als ein geschlossenes System von essentiell-identitär eingeschriebenen Verhaltensweisen betrachtet, bei deren Aufweichung gerade im Jugendalter es zu identitären Problemen käme.

Andere Religionen: zwischen Abenteuer und Esoterik

Interreligiöse Kontakte oder ebensolcher Austausch finden abgesehen von wenigen Begegnungen in Nachbarschaft oder Kindergarten gerade für die älteren Befragten also meist erst deutlich später statt; und zum Teil erst mit der gezielten Teilnahme an Formaten des interreligiösen Dialogs. Eine Ausnahme in dieser Gruppe der Befragten, die in den 1960er oder 70er Jahren erwachsen wurden, sind diejenigen, die als junge Erwachsene bereits gewissermaßen in die andere Richtung mobil waren, und daher nicht in ihrem alltäglichen Lebensumfeld, wohl aber auf Reisen in muslimische Länder punktuelle Begegnungen mit MuslimInnen erfahren haben. Auch diese Erfahrungen können gewissermaßen unter dem Stichpunkt der Arbeits- und Bildungsmobilität subsumiert werden, und erfolgen teilweise in Form von Schüleraustauschen (im Falle Birgits nach Ägypten) oder als die in den 70er Jahren nicht unübliche Abenteuerreise als Rucksacktourist in unbekannte Länder in Afrika oder Asien. Ein Interviewpartner berichtet:

»Nämlich bin über Land gefahren, äh, in die Türkei, in den Iran und nach Afghanistan//ach, wow//und war ungefähr drei Monate unterwegs//ja//. Äh, hatte KEINEN SCHIMMER wo ich hinfahre. Ich wollte einfach weit weg [lacht], wie es manchmal als junger Mensch so ist. [...]machten damals viele junge Leute [...] ich bin in sehr einfacher Weise gereist, ich hatte nicht viel Geld und//mhm//so mit'm Rucksack und dann los. Und, äh, ja, und, äh, hab' da- dann natürlich viele Menschen einfach vor Ort (kennengelernt dadurch), dass ich alleine gereist bin//mhm//, äh, musst' ich einfach, war ich einfach auch GEZWUNGEN vi-, mit vielen Leuten Kontakt- und dadurch hab' ich natürlich auch, bin ich auch erstmalig so mit, mit Muslimen überhaupt im, ins Gespräch gekommen [...] wo ich dann gesehn' hab', dass da TAUSENDE von Menschen hin-, hinstrebten zu, zu, zum Gottesdienst und so... Und ich war, äh, enorm beeindruckt! [...] Äh, ich hab mich geradezu gefühlsmäßig überwältigt, aber einfach dass Menschen SO STARK Religion und Leben integrieren« (Manfred).

Diese Individualreisen, die in den 1970er und 80er Jahren für junge Erwachsene vergleichsweise verbreitet waren, geben Gelegenheit zur Begegnung mit verschiedenen Ausprägungen des Islams, aber kontextualisieren diese auf spezielle Weise: Die ›fremde Religion‹ ist hier Teil eines Abenteuers und wird als besonders exotisch empfunden. Besondere Pilgerstätten werden besucht, deren Eindrücklichkeit das Bild des Islams prägen, und deren intensive Nutzung einen Reisenden wie Manfred faszinieren und überwältigen kann.

Mit Blick auf das Judentum lässt sich sagen, dass auf internationaler und kirchlicher Ebene nun eine Auseinandersetzung begonnen hat: International hat sich der Ökumenische Rat der Kirchen Ende der 1960er Jahre von der christlichen Judenmission abgewandt, das Vatikanum II hat 1965 anerkannt, dass auch im Judentum Heilswahrheit liege¹⁵ und auch das Kirchenamt der EKD hat dazu seit Mitte der 70er Jahre Arbeitspapiere produziert, in denen es sich letztlich von der Judenmission abwendet.¹⁶ Gleichzeitig wurde die direkte Auseinandersetzung mit dem Judentum als Versöhnungsarbeit in Deutschland vorangetrieben. So entstand die Gesellschaft für jüdisch-christliche Zusammenarbeit bereits 1948 und hat bundesweit etwa 80 Ableger.¹⁷ Die in 1961 entstehende Kirchentagsbewegung hat von Beginn an jüdische VertreterInnen zum Kirchentag und zum gemeinsamen Gebet eingeladen und ebenfalls einen entsprechenden Arbeitskreis gebildet. Das Thema Judentum war insofern im Umfeld der Kirchen seit den 1950er Jahren virulent, in der breiteren gesellschaftlichen Öffentlichkeit wird insbesondere der Holocaust in der in den 60er Jahren beginnenden Auseinandersetzung mit der ›Tätergeneration‹ im Zuge der Studentenbewegung thematisiert. Konkrete Begegnungen mit jüdischen Traditionen scheinen damit aber kaum einherzugehen: Angelika besucht mit ihrer Schulkasse in den 60er Jahren eine Synagoge, Barbara gibt an, dass die ›Wiederentdeckung‹ der Synagogen in ihrem ebenso westdeutschen Umfeld erst in den 80er Jahren begann; insgesamt sind die Begegnungen mithin spärlich.

Während dezidiert religionsbezogene Begegnungen zwischen ChristInnen und MuslimInnen im Deutschland der 1960er und 70er Jahre damit noch nicht bedeutsam werden, ändert sich in dieser Zeit einiges im binnenchristlichen Feld sowie mit Blick auf andere weltanschauliche Strömungen. Machten in der frühen Nachkriegszeit noch interkonfessionelle Differenzen die hauptsächliche Demarkationslinie des religiösen Feldes aus, werden, wie das Interviewmaterial nahelegt, nun andere Abgrenzungen relevant, allem voran die Auseinandersetzung mit den Ideen der 68er-Bewegung, Existenzialis-

15 Vgl. für den ÖRK »Die Kirche und das jüdische Volk (Bristol Report 1967)« 2001 und für die Katholische Kirche »Nostra Aetate«.

16 Erst 1991 wurde dies allerdings zur offiziellen Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland, vgl. hierzu Kirchenamt der EKD 2002.

17 Vgl. <https://www.deutscher-koordinierungsrat.de/gesellschaften-info> (zuletzt abgerufen am 30.09.2019).

mus und Anthroposophie.¹⁸ Gleichzeitig schwindet die Bedeutung der konfessionellen Unterschiede. Beides spiegelt sich auch in den Zahlen der nicht-konfessionshomogenen Eheschließungen: So steigt die Zahl der konfessionsheterogenen, aber binnenchristlichen Ehen zu Beginn der 1960er Jahre von etwa 20 Prozent auf 25 Prozent, während zu Beginn der 70er Jahre dann die »sonstigen« Eheschließungen (also von Paaren mit mindestens einem/-r nicht-christlichen oder nicht-religiösen PartnerIn) rapide von etwa acht Prozent auf 20 Prozent zu Beginn der 80er Jahre ansteigen (vgl. Logemann 2001: 29), was zu großen Teilen mit einer Welle von Austritten aus den christlichen Kirchen ab Ende der 60er Jahre erklärt werden kann (vgl. Eicken/Schmitz-Veltin 2010: 579 und 584). Mit der Wiedervereinigung, die wiederum zu einem großen Anstieg der Zahl der Konfessionslosen führt, erhöht sich die Zahl der Eheschließungen »sonstiger Paare« schließlich um einen weiteren großen Sprung auf etwa 45 Prozent (vgl. Logemann 2001: 29).¹⁹

Mit Blick auf die Interviews werden hier vor allem Erzählungen von der Emanzipation von bisherigen religiösen Üblichkeiten eingespielt, indem sich gezielt und bewusst mit anderen Strömungen auseinandergesetzt wird.²⁰ Resultat dessen kann aber gleichermaßen eine verstärkte Hinwendung zur Kirche (wie bei Angelika) oder aber Abkehr von ihr und/oder die Integration anderer Überzeugungen sein (etwa Kirchenaustritte im Zuge

18 Mit in dieses Bündel, hier aber nicht von zentraler Bedeutung, gehört auch die Auseinandersetzung mit der Schuld der Eltern in der Zeit des Nationalsozialismus, wie sie etwa Angelika beschreibt.

19 Vgl. auch Owetschkin 2013, der auf eine ähnliche Entwicklung im Feld der Kirchenpolitik verweist: »Die Änderung des Modus der Bestandserhaltung zog dabei auch eine Änderung der abgrenzenden Momente im interkonfessionellen Verhältnis [...] nach sich. [...] Im Kontext der ökumenischen Öffnung der katholischen Kirche und der interkonfessionellen Annäherung, die durch die gemeinsame Betroffenheit beider Kirchen von den Pluralisierungs-, Individualisierungs- und Wertewandelprozessen begünstigt wurde, verloren die Unterschiede zwischen den Konfessionen gleichsam ihren Systemcharakter und traten vielmehr als solche innerhalb eines übergreifenden Ganzen, als diejenigen zwischen dessen verschiedenen Varianten auf.« (Owetschkin 2013: 167)

20 Vgl. aber Barbara, die die in vorangegangenen Kapiteln geschilderte Wahrnehmung, dass Religionszugehörigkeit ebenso selbstverständlich wie irrelevant gewesen sei, noch bis in die 1980er Jahre als zutreffend empfindet: »Religion hat überhaupt keine Rolle gespielt [...] Das ist... eine sehr heutige Fragestellung//mhh//. Die man glaub ich Anfang der Achtziger so nicht gefragt hat//mh ja//. Überhaupt nicht. Also wir ka- [stottert] wir kamen alle... aus nem religiösen Elternhaus. Es gab ja nichts anderes in Westdeutschland Anfang der Achtziger, man war entweder evangelisch oder katholisch und das stellte sich im Religionsunterricht dar und das wars aber auch schon«.

der 68er-Bewegung, wie im Falle von Marcells Eltern). Bei den Befragten selbst sind die Phasen des Zweifels oder der Abwendung nur temporär. Prägend ist für viele in dieser Zeit dennoch der Existenzialismus, der nach dem Krieg auch unter jungen Erwachsenen in Deutschland zum Trend wird. Mehrere Befragte wenden sich philosophischen Autoren zu, lesen Hegel, Sartre und Camus, auch und gerade, um sich mit ihrer religiösen Identität auseinanderzusetzen:

»ich weiß, dass ich irgendwann dachte der [Gott, A.N.] sitzt da gnadenlos, mir geht's hier unten schlecht und, und eigentlich, ähm, wird der irgendwann mal über mich zu Gericht sitzen, ob ich's gut oder schlecht gemacht hab, dieser Gerichtsge-danke//mhm//, der hat mich dazu gebr-, äh, hab ich mich mit Existenzialismus auseinandergesetzt, mal Camus gelesen und mal 'n Sartre und, und, fhh, //ja//so, äh, so bisschen [schmunzelt], äh, ja, so jugendlichen Existenzialismus, in die Einsamkeit und in die Welt geworfen, das war'n dann eher so die Gedanken in denen ich mich dann eher heimisch gefühlt hab.//mhm//Ähm, mich versteht ja keiner... also so.//ja//Und unverstanden und fremd in der Welt und so, dazu hätte dann Glaube nich GEPASST« (Heidrun).

Neben diesen Einflüssen kommen aber auch neue, religionsnähere Eindrücke hinzu. Dies ist zum einen ab den späten 1970er Jahren die Anthroposophie, die die Selbstverortung als ChristIn herausfordern, aber auf diese Weise letztlich auch bestärken kann:

» Ich hab die Kinder auf die Waldorfschule geschickt [...] ich dachte das is, äh, mal etwas flapsig gesacht, an jeder Schule gibt's Spinner, auf der Waldorfschule weiß ich wenigstens in welche Richtung die spinnen [...] und dann – wusst ich, mir war das zu esoterisch. Also auch was die an Religion anbieten, das mocht ich nich. Und die haben auch so'n, äh, wenn ich schon ganzheitlich höre und so, das war mir alles-, und, [stottert] das hat ma-, also sagen wir meine, meine protestantische Identität hat sich eigentlich geschärft in der Auseinandersetzung mit Esoterik und, und, und ähnlichen Dingen.« (Heidrun)

Neben der Anthroposophie – als wichtiger Einfluss in der Studienzeit werden zum Beispiel von Angelika auch Steiners Schriften benannt – sind, wie sich im Zitat andeutet, noch weitere Strömungen relevant: Zu der Zeit, als *»diese Psychowelle da schwappte«* (Heidrun), setzen sich InterviewpartnerInnen mit Zen und Sufismus auseinander, besuchen wie Heidrun spiritualitätsorientierte Veranstaltungen oder fahren wie Angelika im KommilitonInnenkreis ins Kloster, um innere Einkehr zu erfahren. Diese Entwicklung von der im

vorigen Kapitel thematisierten Bikonfessionalität als entscheidendem Unterscheidungskriterium hin zur Diversifizierung und Individualisierung des Feldes bringt eine Anekdote von Angelika gut auf den Punkt:

»meine beste Freundin in der Klasse war katholisch und mit ihr hatte ich, hab' ich immer heiße Diskussionen gehabt, weil ich katholische Kirche wirklich als das Letzte fand//mhm//, total hinterwäldlerisch, unmöglich und wie, wie kannst du nur-, heiße Diskussionen geführt. Als wir uns viele Jahre später nach dem Abi mal wieder getroffen haben, da war sie dann inzwischen aus der Kirche ausgetreten und surfte so im Esoterikraum rum und ich war zur katholischen Kirche [schmunzelt] konvertiert, [...] total irre!« (Angelika)

All diese Erzählungen rufen eine gewisse Ambivalenz auf, die mit den Diskursen um die neuen oder neu adaptierten religiösen Strömungen verbunden ist und trotz der biografischen Sympathie oder Zugewandtheit die Andersartigkeit in Abgrenzung zum kirchlichen Feld herausstellt: Die »Psychowelle«, »im Esoterikraum rumsurfen«, alles das greift pejorative bis alarmierende Diskurse auf, die das Feld zu dieser Zeit prägen, und teilweise seltsam paradox zur Handlungspraxis der Betroffenen stehen.

Eine neue Hoffnung: Die weltanschauliche Öffnung christlicher Kirchen

Gleichzeitig bleibt Kirche ein wichtiger Bezugspunkt. Viele der Befragten pflegen weiterhin enge Kontakte zu ihr, sei es als Sozialzusammenhang (vgl. etwa Marcells Mutter, die aus der Kirche austritt, aber weiterhin im Chor der lokalen Gemeinde singt und dort enge Freundschaften pflegt, auch die Einbindung Andreas und ihrer Mutter in die musikalischen und anderweitigen Angebote der Gemeinde vor Ort) oder als Arbeitgeber. Ein wichtiger Faktor für die Aufrechterhaltung der Bindung zu einer christlichen Kirche in diesen Jahren ist dabei, dass auch die christlichen Kirchen in der Erzählung als Teil einer weltanschaulichen Modernisierung gedeutet werden. Auch wenn sich die katholische Kirche sowie die evangelischen Landeskirchen hier in den zeitlichen Abläufen und inhaltlichen Ausprägungen unterscheiden, ist ihnen doch gemeinsam, dass sie im Laufe der hier betrachteten Jahre und insbesondere ab den 1970er Jahren insgesamt als sich öffnend und verjüngend eingeschätzt werden. Sie können damit, wie auch bspw. Pollack argumentiert, nicht mehr nur als reaktiv, sondern auch als Träger der gesellschaftlichen Liberalisierung gedeutet werden (vgl. Pollack 2016: 18, 21). Dies passt auch zur Diagnose Jähnichens, der aufzeigt, wie die christlichen Kirchen nach dem Beharren auf traditioneller Lebensführung

in den 1950er Jahren, was sie immer mehr in Widerspruch zur Haltung der Mehrheitsgesellschaft bringt, nun zu einer Neuorientierung mit Blick auf Lebensführung (etwa Sexualethik) kommen (vgl. Jähnichen 2016: 353).

Viele Befragte heben die Öffnung der Kirchen an verschiedenen Stellen positiv hervor, und nehmen dies teilweise sogar als Anlass für ein Theologiestudium. Sie schätzen etwa die Breite der Angebote und die Offenheit für das Engagement Jugendlicher (wie Barbara) oder sind beeindruckt von politisch engagierten JugendmitarbeiterInnen der lokalen Kirchengemeinde – was im Falle von Manfred, der aus einem teilweise überzeugt agnostischen Großelternhaus stammt, sogar dazu führt, dass er sich – zunächst heimlich – taufen lässt und in die Kirche eintritt (auf die Vorreiterrolle der kirchlichen Jugendarbeit weist auch Jähnichen hin, vgl. ebd.: 350-352). Mit Birgit lernt eine weitere Interviewpartnerin bereits im Schulunterricht die historisch-kritische Methode der Bibelexegese kennen, mit der sie in ihrem evangelikal geprägten Großelternhaus wiederum für Aufruhr sorgen kann. Auch in den vereinzelt Erzählungen derjenigen, die mit diesen Entwicklungen persönlich nichts anfangen können – für Angelika sind sie sogar Anlass zur Konversion – zeigen sich dennoch die gleichen verdichteten Bilder und Diskurse über eine sich wandelnde Kirche:

»Und da stand dann so im karierten Hemd der Pfarrer vorne mit der Jugendgruppe und hat an, äh, am Schlachzeuch gespielt oder hat mit der Gemeinde Kreuzworträtsel gelöst//mhm//. Das war in den siebziger Jahren grad' so in//ja, mhm//. Also manche können sich ja auch noch erinnern, wie dann so, äh, Wollknäuele durch die Gemeinde geworfen wurden, jeder muss auffangen und nachher, um dann zu zeigen, wie wir alle zusammenhängen und-//mhm//, also das, das war so grad' im evangelischen Bereich also ganz in//mhm//. Und ich saß da mit meinen religiösen mystischen [lacht] Erfahrungen//mhm//und war einfach nur, dachte: ›Das ist doch kein Gottesdienst! Das ist//mhm//Menschen dienst, das ist bissl, äh, äh, Larifari.« (Angelika)

Ihr Erlebnis erzählt Angelika als einschlägig für die 1970er Jahre, das verdichtete Wollknäuel-Narrativ verweist auf pädagogische Konzepte, die ihr im Kontext des Gottesdienstes zweifelhaft erscheinen. Neben diesen lokalen Gegebenheiten registrieren die Befragten aber auch als Jugendliche und junge Erwachsene durchaus den sich vollziehenden Wandel kirchlicher Positionen auf globaler Ebene – hier ist zunächst insbesondere das zweite Vatikanum zu nennen, das eine grundlegende Modernisierung der katholischen Kirche einleitete – etwa bezüglich der Liturgie, die seitdem in der Landessprache

und weitgehend der Gemeinde zugewandt abgehalten wird, und bezüglich der Anerkennung anderer Religionen, die nun auch der katholischen Kirche als wahr und heilsbedeutsam gelten:

»Ich hab katholische Theologie studiert und das zu einer Zeit, als, ähm, das Studium sich sehr offen und sehr einladend präsentierte, auch mit einer sehr offenen und einladenden Gemeindeerfahrung, das war so die Zeit, als das zweite Vatikanum, ähm, das ich nicht bewusst miterlebt habe, einfach wirklich in den Gemeinden in der UMSETZUNG angekommen war, Ende der Siebziger, Mitte der Siebziger, als ich Jugendliche war und dann Anfang der Achtziger auch an den Fakultäten« (Barbara).

Eine ähnliche Erfahrung beschreibt auch Birgit, die in den 1970er Jahren auch zu den ersten Messdienerinnen in der katholischen Kirche gehört. Eine weitere, stark rezipierte Entwicklung in dieser Hinsicht ist das Aufkommen und die Verbreitung der Befreiungstheologie in Lateinamerika, die ebenfalls die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Öffnung und Relevanz der katholischen Kirche trotz fortschreitender Säkularisierung in den ausgehenden 70er Jahren prägt:

»ich habe die KJG und das, was wir damals als KJG gemacht haben, halt als...//hmm//[seufzt laut] weltoffener und lebensnäher//hmm//erlebt. [...] ich denke die warn, würde ich heute sagen, ääh...//hmm//ja, befreiungstheologisch orientiert, hatten//ääh//ne nicht rein religiöse, sondern auch sozialpädagogische Herangehensweise//aah, okay//und//hmm//ääh, die bezogen auch, ääh, politisch, ääh, Position//hmm//also was Eine-Welt-Arbeit angeht//ja//das fand ich wichtig« (Birgit, und ähnlich auch Barbara).

Insbesondere die katholische Kirche gilt den Befragten in den 1970er Jahren als die weltoffener und einladendere, sich stärker modernisierende christliche Kirche.²¹ Bezeichnend ist jedoch auch, dass sowohl Barbara als auch Birgit anschließend an das Studium dann erkennen, dass sie (zunächst) nicht für die Kirche arbeiten möchten oder können, sondern in die politische bzw. bildungsbezogene Jugendarbeit gehen. Erst später geraten sie beide auf Umwegen wieder zur Kirche als Arbeitgeber oder als Feld intensiver ehrenamtlicher

21 Birgit gibt an, dass sich diese Entwicklung ein paar Jahre später umgekehrt habe, und die evangelische Kirche sich stärker geöffnet habe, während die katholische Kirche sich retraditionalisiert habe.

Tätigkeit.²² In einem Fall ist dies mit tiefergreifenden Frustrationen und Abgrenzung von der Kirche in den 1980er Jahren verbunden, deren Entwicklung in dieser Zeit als erneute Schließung und Retraditionalisierung erfahren wird – dies wird demgemäß im sich anschließenden Unterkapitel aufgegriffen.

Insgesamt zeigt sich damit in den betrachteten Jahren: Mit neu aufkommen- den bzw. neue Popularität erhaltenden spirituellen Strömungen, Zen, Sufismus sowie Anthroposophie diversifiziert sich die religiöse Landschaft in Deutschland – auch im Bewusstsein und den Erzählungen der Befragten, die sich jetzt mit diesen Optionen auseinandersetzen, sie zum Teil aufgreifen und integrieren, zum Teil ihre christliche Identität daran schärfen. Diese Diversifizierung löst eine als homogen empfundene, christlich-religiöse Landschaft ab, in der vor allem Bikonfessionalität das Feld prägte. Dies kann in den Kontext einer allgemeinen Auflösung klar strukturierter konfessioneller Milieus gestellt werden, als deren Gründe geografische ebenso wie soziale Mobilität, letztere ausgelöst u.a. durch die allgemeine Wohlstandsentwicklung, zunehmende Bildungsmöglichkeiten, veränderte Geschlechterrollen und Arbeitsprozesse angeführt werden können (vgl. Jähnichen 2016: 354, Pollack 2016: 14). Mit diesen Veränderungen wandelt sich schließlich auch die Auseinandersetzung mit anderen religiösen Überzeugungen: War man in den Jahren zuvor noch selbstverständlich Teil eines protestantischen oder katholischen Umfelds und die Abgrenzung zur jeweils anderen Gruppe fraglos, beginnt nun die individuelle Auseinandersetzung mit einzelnen Strömungen, die die Biografien jeweils spezifisch prägen. Die Befragten lösen sich nun verstärkt aus einer unhinterfragten religiösen Zugehörigkeit, die aber gleichzeitig eine geringe Alltags- und Handlungsrelevanz mit sich brachte – auch letzteres ändert sich nun sukzessive zumindest im Sample der Befragten.²³

22 Barbara bezeichnet ihren Weg als »übliche Karriere [...] für katholische Frauen, die eben... nicht in die Gemeinde gehen und... natürlich nicht ins Pfarramt«. Zur Bedeutung von Kirche als Arbeitgeber oder Ort ehrenamtlicher Tätigkeit mehr in den Abschnitten zum interreligiösen Dialog.

23 Damit soll, wie bereits angedeutet, nicht suggeriert werden, dass die BRD bis zu diesem Zeitpunkt in religiöser Hinsicht homogen und traditionell war, und nun ein plötzlicher Umbruch stattfindet. Vielmehr mag es genauso plausibel sein, die 1950er Jahre mit Blick auf die religiöse Landschaft in der BRD als Sonderfall der Zeitgeschichte zu betrachten (vgl. Bösch 2016: 362). Gleichwohl bringt unser Sample mit sich, dass die Ältesten der Befragten ihre früheste Sozialisation in den 50er Jahren erfahren haben,

Dieses neue ›Andere‹ ist aber nicht der Islam, auch wenn nun zahlreiche GastarbeiterInnen aus muslimischen Ländern nach Deutschland kommen. Hierfür lassen sich im Material zwei vorrangige Gründe ausmachen: Zum einen besteht insgesamt wenig Kontakt zwischen Deutschen und MigrantInnen. Wie vielfach beschworen, hegen beide Seiten die Hoffnung, dass die ›Gastarbeiter‹ nach getaner Arbeit und mit verdientem Geld bald in die Heimat zurückkehren, sodass größere Bemühungen um Kontakt auf beiden Seiten nicht die Regel sind. Für unsere Zwecke aber noch einschlägiger ist die geringe Relevanz von Religion als Deutungsrahmen insgesamt. Dies soll sich in den folgenden Dekaden nachhaltig ändern.

4.1.4 Vom ›Gastarbeiter‹ zum ›Flüchtling‹ und die enttäuschte Hoffnung einer weltoffenen Kirche

»Marokkaner, äh, Libaneser... zum Teil Kurden [...] vor der Wende, als SO VIELE Flüchtlinge kamen.« (Lorena)

»Äh, DAS war ne Phase, wo ich denn dann gedacht hab, ääh, also diese Kirche willst du nicht mehr unbedingt unterstützen.« (Birgit)

Gemeindebildung als Integration und Religionisierung

Naturgemäß werden auch in der nächsten Dekade, den 1980er Jahren, die Diskurse der vergangenen Jahrzehnte aufgegriffen und in verschiedenen Weisen fortgesponnen. Die früheren Generationen der ArbeitsmigrantInnen haben in den 80ern nun eine langfristige Perspektive in Deutschland entwickelt. Die Befragten beginnen, sich neben Beruf und Familiengründung in verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen zu engagieren:

»so sechsendachtzig, siebenundachtzig, ist der erste Moschee [...] in [Ortsteil von A] gegründet wurden [...] Ja, dann haben sie mir erzählt, ja, wir haben hier die Moschee, aber wir haben viele Probleme. Die Leute, die sind ja alle fast, äh, nur Arbeiter dort, nur Arbeiterschicht, ne, also keine gute Deutschkenntnisse und//mhm//es gibt viel, äh, Sachen zu erledigen mit den, äh, mit den Behörden//mhm//und mit,

und diese damit auch prägend für ihre Wahrnehmung für folgende Veränderungen werden.

äh, Rechtsanwalt und mit Notar und//mhm//, und das, und das, und, äh, Verordnungsamt, gibt's viel zu tun! Und die wissen gar nicht mehr, was sie da machen sollen. [...] Ja, man konnte ja auch nicht, äh, einfach sagen, hier, also tut mir leid, ich kann für euch nichts tun, ich kann nich machen, also, äh, macht was ihr wollt oder was, ich konnte das nicht sagen, also gesagt, okay, ich helfe euch, was ich kann. [...] Ja, nachdem die das alles gesehen haben, haben sie gesagt, nee, also wir, wir lassen dich hier nicht mehr weg, //[lacht]//Du, du bleibst hier! [lacht] Dann haben sie mir dort zum Vorstand gewählt« (Hasan).

Das Zitat illustriert dabei eine doppelte Sesshaftwerdung: Einerseits wird Hasan Teil der türkischen Gemeinschaft, übernimmt dort Aufgaben und Verantwortlichkeiten, bei denen er sich auch intensiv mit deutschen Behörden auseinandersetzen muss, und wird schließlich zur entscheidenden Stütze der Moscheegemeinde und besetzt den entsprechenden Posten in der Gemeindehierarchie. Andererseits zeigt sich an der Gründung der Moscheegemeinde auch, wie eine ganze Gruppe türkischer MigrantInnen nun in Deutschland längerfristige Strukturen aufbaut und sich damit auf ein Leben in Deutschland eingerichtet hat. Zu dieser Zeit beginnt auch die Türkei, ihre eigene Religionsbehörde Diyanet in Deutschland als DITIB e.V. auszubauen und bestehende, bis dato autonome Moscheegemeinden anzuwerben, indem sie Unterstützung durch Imame sowie Gebäudekäufe u.ä. anbietet. Dies wird v.a. als Maßnahme gegen den Einfluss ihrer Meinung nach radikaler religiös-politischer Gruppierungen verstanden, die trotz des Parteiverbots in der Türkei in Deutschland in den Moscheegemeinden Anhänger haben und sich schließlich in der AMGT e.V. (heute nur noch Milli Görüs) organisieren. Zuletzt wird mit der Gründung einer Moscheegemeinde, wie von Hasan beschrieben, deutlich, dass zumindest für einen Teil der ArbeitsmigrantInnen auch Religion ein Thema ist (oder wird), wenn auch gleiches immer noch nicht für die gegenseitige Wahrnehmung verschiedenreligiöser Gruppen in einem gesamtgesellschaftlichen Kontext gilt.

Geflüchtete als karitative Aufgabe

Stärkere Verschiebungen in der Wahrnehmung von MigrantInnen und mit-hin anderer Kulturen und möglicherweise Religionen finden aber angesichts veränderter Migrationsauslöser statt: Ab den 1980er Jahren sind es nicht mehr ArbeitsmigrantInnen, sondern vielmehr Geflüchtete, die verstärkt nach Deutschland migrieren oder zumindest das verbreitete Bild von MigrantInnen prägen. Die Befragten, die die Entwicklung – etwa aufgrund

ehrenamtlichen Engagements – aufmerksam verfolgen, nehmen viele verschiedene Gruppen von MigrantInnen wahr, die etwa primär aufgrund der zeitlichen Abfolge ihrer Migration und ihrer ethnischen Herkunft geordnet werden können:

*»Das waren entweder waren sie, ähm, KURDEN, die als, äh, Flüchtlinge kamen//hm//oder würde ich sagen, die ersten, die kamen, waren AFGHANEN. [...] das musste doch in den//hmm//Siebziger- nein, nicht siebziger, achtziger Jahre gewesen [...]. Die... hatten wir aber ganz kurz hier, dann sind sie weitergezogen. [...] Dann bekamen wir wie gesagt- das war diese ganz starke Verfolgung von den Kurden in der Türkei//hmm//. Und äh, das sind viele, viele, äh, kurdische Familien von der türkischen Seite, von der irakischen Seite, von der libanesischen Seite...«
(Lorena)*

Auch der Bildungsstand bzw. das Herkunftsmilieu erscheint dabei als nennenswertes Charakteristikum der Migrierten. Alles in allem erwächst daraus insgesamt ein Bild von einer Vielzahl an Gruppen Geflüchteter, die in rascher Abfolge in Deutschland einwandern und hilfsbedürftig die – ehrenamtliche – Unterstützung der Ansässigen benötigen.

Diese Verschiebung in der Wahrnehmung der Migrierten trifft sich mit den Erzählungen auf der Seite der Betroffenen, die von der eigenen oder elterlichen Migration nach Deutschland aufgrund von Flucht oder politischen Repressionen berichten. Darunter ist mit Emine eine Befragte, die in den 80er Jahren aus der Türkei flieht, weil sie dort als feministische und linksorientierte Aktivistin nach dem Militärputsch Repressionen zu befürchten hat, und auch entgegen ihrer Hoffnungen später nicht mehr in die Türkei zurückkehren kann. Die jüngeren Befragten – wie Melina oder Namika – berichten dagegen von den Erfahrungen ihrer Eltern, die angesichts von Krieg aus Palästina oder Jordanien nach Deutschland einwandern. In den Erzählungen deutet sich dabei die Antizipation einer veränderten bzw. erhöhten Legitimationsbedürftigkeit der Migrationsentscheidung an:

»Es war ja Bürgerkrieg in Libanon//mhm//, die [ihre Eltern, A.N.] haben zwar sehr viele Jahre im Bürgerkrieg gelebt, aber die Lage dort hat sich immer mehr- also es ist mehr, immer mehr eskaliert//mhm//so dass es auch kaum mehr möglich war dort zu leben. Und deswegen sind die dann, ähm... hierhin gekommen. [...] und, ja, dann haben die Menschen angefangen sich gegenseitig umzubringen, also innerhalb eines Bürgerkriegs, und dann, als es dann noch anfing, dass man auch innerhalb der Religion angefangen hat, das war dann halt zu viel. Dann sind halt

sehr viele ausgewandert. [...] Weil das halt, die Lage dort einfach unerträglich ist.
(Namika)

Namika betont wiederholt, dass ein Leben unter den Bedingungen des Bürgerkrieges im Libanon nicht möglich gewesen wäre; dass ihre Eltern es so lange ausgehalten hätten, wie es nur ging, aber schließlich keine Wahl mehr gehabt hätten, als nach Deutschland zu kommen. Diese ausführliche – hier noch gekürzte – Legitimierung wurde durch das Interview so nicht erfragt, sodass es naheliegend erscheint, dass sich die Befragte hier auf implizite oder explizite Diskurse bezieht, die ihr an anderer Stelle üblicherweise begegnen. Damit wird hier die Migration erstmals nun weniger mit Bezug auf die Chancen zum eigenen Aufstieg begründet oder die Migration nach Deutschland primär gegenüber der eigenen, im Herkunftsland zurückbleibenden Familie gerechtfertigt, wie es für die Erzählungen der ArbeitsmigrantInnen charakteristisch war. Vielmehr erscheint die Migration legitimierungsbedürftig gegenüber der Aufnahmegesellschaft: Man würde diese nicht belästigt haben, wenn es nicht gar nicht mehr anders gegangen sei. Dies ergibt mit Blick auf die diskursive Ordnung des Feldes Sinn: Während die ArbeitsmigrantInnen der 1960er und 70er Jahre nachdrücklich eingeladen und zumindest in einigen Teilen der öffentlichen Auseinandersetzung als hocharbeitend galten, gilt dies nicht gleichermaßen für die Flüchtenden, die in Deutschland zumindest nicht explizit herbeigewünscht wurden und nun um Asyl bitten müssen. Sehr deutlich orientieren sich die Rechtfertigungserzählungen damit also an Diskursen, die den Betroffenen gleichermaßen »widerfahren«.

Die im Vergleich zu den ArbeitsmigrantInnen größeren Anforderungen der Flüchtenden, ihre Einwanderung nach Deutschland zu begründen, findet sich so nicht eins zu eins in den Erzählungen der befragten Deutschen wieder – diese bezweifeln nicht die Notwendigkeit der Flucht aus dem bürgerkriegsgeplagten Libanon. Dies ist insofern nicht überraschend, als dass es sich bei den Befragten doch um eine Auswahl derjenigen handelt, die grundsätzlich offen und interessiert an anderen Kulturen und Religionen sind. Nichtsdestotrotz lassen sich ihren Erzählungen allgemeinere Haltungen der Zeit entnehmen. So berichtet Angelika, dass im Stadtbild wieder Hakenkreuze an Gebäudewänden auftauchen, Lorena betont die große Zahl der vielen Geflüchteten, die bis Ende der 1980er Jahre nach Deutschland einwandern und die Herausforderungen, die das für deren Betreuung mit sich bringt. Im Laufe der 80er Jahre werden MigrantInnen mithin zunehmend als potenziell problematisch wahrgenommen, ein Umstand, der auch den MigrantInnen bewusst wird.

Das Verhältnis der christlichen Kirchen zur Welt: Eine Hoffnung wird enttäuscht

Mit Blick auf dezidiert interreligiöse Begegnungen sind für die Gruppe der christlichen, nichtmigrierten Befragten in den 1980ern jedoch noch vorrangig andere Entwicklungen jenseits von Zuwanderung zentral, nämlich jene im kirchlichen Bereich. Angezogen von der bereits im vergangenen Kapitel beschriebenen Wahrnehmung, dass sich die christlichen Kirchen modernisieren und gesellschaftlicher Probleme annehmen, haben sich nun mehrere der Befragten für ein Theologiestudium entschieden. Dort (so berichtet Birgit) sowie in den Gemeindeleitungen wird nun zunehmend die sich verändernde Auseinandersetzung der Kirchen mit anderen Religionen thematisiert:

»meine auch in den Achtzigern wäre das gewesen, als es ne westfälische, kirchliche-also ne Denkschrift der EKVW, äh, gab, äh, über unser Verhältnis äh, äh, äh zum Judentum, [...] dass es auffußt und äh, äh, dass wir also eine ganz natürliche verwandtschaftliche Beziehung haben und äh, das nicht ablehnen können deswegen oder so was ähnliches, wie das ja früher war.« (Renate)²⁴

Dabei entwickeln die Betreffenden, die ja gerade von der Öffnung der Kirchen zum Studium angeregt wurden, oft besonders progressive Haltungen:

»Und dann habe ich da ja sozusagen einiges ausgearbeitet und es war mir halt wichtig... ääh, sozusagen einerseits die Konzilsdokumente zwar sachgerecht darzustellen, aber es war mir weiterhin auch wichtig, ääh, zu gucken, wo besteht die Möglichkeit//hmm//sich auf Augenhöhe... zu begegnen [...] Es kann nicht mehr sein, wie es im 2. Vatikanum auch noch ist, dass man ihnen Wahrheit zuerkennt,²⁵ aber denn dann sacht: Für uns ist das die letzte Wahrheit und wir wünschen uns doch...//hmm//dass es letztlich auf uns hinausläuft. Also ich denke, das... geht nicht mehr.« (Birgit)

Dabei werden sie – in unterschiedlichem Ausmaß – im Zuge des Studiums von den jeweiligen Kirchen und ihren VertreterInnen enttäuscht: Diese erweisen sich etwa als ablehnend gegenüber historischer Aufarbeitung ihrer Ver-

24 Obwohl durch den internationalen ÖRK 1967 im »Bristol Report« (»Die Kirche und das jüdische Volk« 2001) schon grundgelegt, verabschiedete sich die EKD erst 1991 in einer offiziellen Denkschrift zum Verhältnis von Juden/Jüdinnen und ChristInnen von der Judenmission (vgl. Kirchenamt der EKD 2002).

25 Erklärung der katholischen Kirche zu ihrem Verhältnis zu anderen Religionen (Nostra Aetate) von 1965, in der sie einen »Strahl jener Wahrheit« auch in anderen religiösen Bekenntnissen wie z.B. denen des Islams grundsätzlich anerkennt.

gangenheit oder simpel als doch nicht so modern wie zuvor wahrgenommen. Die progressive Haltung war entweder nicht so ausgeprägt wie erhofft oder die Befragten nehmen ab einem gewissen Zeitpunkt eine erneut rückwärts-gewandte Bewegung wahr:

»Aber wir merkten schon, dass es gegen Ende, oder zweite Hälfte des Studiums ENGER wurde und dass man uns denn dann auch sachte... ääh... denken Sie dran, wenn Sie von uns angestellt werden wollen, was Sie sagen.//hmm//Jaa, also es sind//hmm//hinterher auch, äh... Situationen dagewesen, wo denn dann definitiv gesagt worden ist... WIR wissen, wen wir NICHT mehr anstellen. [...] Und äh, also da merkten wa schon,//hmm//dass... sozusagen also wir zwar im STUDIUM ne geistige Weite hatten und ne Menge machen konnten,//hmm//aber dass... ja, gewisse Bistümer für uns halt...//hmm//keine Einstellungsperspektive boten.« (Birgit)

Damit zerschlagen sich für einen Teil der Befragten nach Abschluss des Studiums in den 1980er Jahren auch Berufsperspektiven – angesichts der beschriebenen Haltungsdifferenzen können oder wollen sie nicht in die Gemeindearbeit einsteigen. Doch auch die Auseinandersetzung um das Verhältnis der christlichen Kirchen zu anderen Religionen scheint hier gerade erst begonnen zu haben und in den unterschiedlichen kirchlichen und kirchennahen Kontexten recht verschieden diskutiert zu werden. Gewandelt hat sich gegenüber früheren Dekaden offenbar insbesondere die Entschiedenheit der Kritik und Diskussion der aktiven Laienmitglieder der Kirchen. Kirchenmitgliedschaft ist in den 1980er Jahren nicht mehr selbstverständlich und auch nicht mehr verbunden mit einer einfachen Hinnahme institutioneller Vorgaben (vgl. Hanselmann/Hild/Lohse 1984).

Eine ähnliche Dynamik von eigenverantwortlichem kritischem Handeln innerhalb oder neben etablierten Institutionen betrifft die verstärkte Hinwendung der Befragten zu ehrenamtlichen, gesellschaftspolitischen Tätigkeiten. In Bürgerinitiativen, Stadtteilinitiativen und Frauengruppen widmen sich Befragte wie Renate und Birgit der Friedensarbeit, der Gleichstellung der Geschlechter, der Unterstützung der sogenannten Dritten Welt oder bauen internationale Städtepartnerschaften auf, und docken damit an Diskurse an, die sich um Emanzipation, globale Gerechtigkeit und Friedenssicherung entwickeln. Dieses Engagement wird in Teilen von der jeweiligen Kirchengemeinde angeregt, in Teilen aber skeptisch betrachtet und manchen Aktivitäten auch mit Widerständen begegnet. Dies gilt gerade auch für die Arbeit mit Geflüchteten:

»Flüchtlings-, äh, -betreuungsgruppen damals in den Jahren ja auch ganz viel, DIE haben zum Teil nen schweren Stand, weil das noch nicht so allgemein akzeptiert war, //hm//dass das also ein Wesenselement von Kirche ist, //hm//das man so etwas tut- ähm, das war schon mit der Landeskirche äh in den Achtzigern auch immer ne Diskussion« (Renate).

Auch dies kann als ein Hinweis auf die breitere gesellschaftliche Haltung gegenüber den in Deutschland neuankommenden Geflüchteten gelten.

Insgesamt vollzieht sich in den 1980er Jahren also eine gewisse Annäherung der muslimischen und der christlichen Befragten, die aber noch zu keinem engen Austausch führt: Die ersten Generationen der muslimischen ArbeitsmigrantInnen bauen in Deutschland erste, auch religionsbezogene Strukturen auf, während sich die christlichen Kirchenmitglieder anderen Religionen auf einer eher sozialen und/oder institutionell-kirchlich geprägten Ebene widmen. Für die Wahrnehmung der MuslimInnen spielt die Veränderung der Migrationskonstellationen eine Rolle, die nicht-migrierten Befragten betreffen diese Diskurse allerdings in ihrer Auseinandersetzung mit religiöser Vielfalt nicht besonders. Dies ändert sich in den 1990ern insbesondere durch vier parallele Entwicklungen: Fremdenfeindliche Anschläge, den Irakkrieg, die zunehmende Begegnung im Alltag sowie die sukzessive Umsetzung kirchlicher Konzepte in praktische Dialogarbeit.

4.1.5 Von Konflikt und Kontakt: Die Begegnung mit MuslimInnen in den 1990er Jahren

»das Boot ist VOLL//ja//. Das war die eine [...] von den Parolen.« (Lorena)

»die sprach mich an und sagte: ›Ich hab' jetzt da angefangen, wir haben da so was begründet, Islamseminar nennen wir das‹. Und ich sach: ›Was soll denn das?‹ ›Ja, ist ne, ja, irgendwie, wir wollen 'n bisschen mehr vom Islam erfahren!« (Manfred)

Fremdenfeindliche Anschläge und der Irakkrieg prägen die neue Dekade

In den Erzählungen, die sich auf die Zeit vom zweiten Weltkrieg bis hin zu den 80er Jahren beziehen, sind direkte interreligiöse Begegnungen und zugehörige Narrative noch von deutlich untergeordneter Bedeutung. Für die christlichen Befragten ist religiöse Vielfalt lange beinahe gleichbedeutend mit der

bikonfessionellen Struktur Deutschlands, und Religion individuell insgesamt eher von untergeordneter Bedeutung. Sukzessive halten dann neue religiöse Strömungen in bestimmte Milieus Einzug und diversifizieren die religiöse Landschaft, der Islam wird nur vereinzelt und vor allem im Kontext von Abenteuerreisen wahrgenommen. Einwanderung nach Deutschland wird ab den 80er Jahren zunehmend problematisiert, auch hier spielt Religion aber keine größere Rolle. Dies ändert sich in den 90er Jahren angesichts von Entwicklungen und Ereignissen auf ganz verschiedenen Ebenen: Die fremdenfeindlichen Anschläge von Solingen und Mölln erschüttern Deutschland, und der Irakkrieg auf globaler Ebene wie zunehmende alltägliche Begegnungen im Lokalen rücken den Islam ins öffentliche Bewusstsein. Daraus ebenso wie aus der in die konkrete Umsetzung diffundierten kirchlichen Auseinandersetzung mit religiöser Vielfalt erwachsen schließlich die ersten organisierten interreligiösen Begegnungen mit dem Islam in Deutschland.²⁶

Der Reihe nach: Zu Beginn der 1990er Jahre erschüttert Deutschland eine Reihe von fremdenfeindlichen Anschlägen, die auch Eingang in die von uns erhobenen Erzählungen finden: die Anschläge von Mölln (1992) und Solingen (1993) sowie die rassistisch motivierten Ausschreitungen in Hoyerswerda (1991) und Rostock-Lichtenhagen (1992), bei denen jeweils mehrere hundert Angreifer ein Flüchtlingsheim, eine zentrale Aufnahmestelle für AsylbewerberInnen sowie Wohnheime für vietnamesische VertragsarbeiterInnen angriffen. Während die beiden letzteren insgesamt eine für diese Dekade zunehmend offen fremdenfeindliche Stimmung markieren, haben die Brandanschläge auf zwei Wohnhäuser in Mölln und Solingen eine besondere Signalwirkung im Kontext des interreligiösen Dialogs, weil es sich bei den Opfern hier um türkischstämmige und muslimische BewohnerInnen handelt.

Die Befragten distanzieren sich von den fremdenfeindlichen Haltungen hinter den Anschlägen, verweisen aber in ihren Erzählungen auf diese zunehmend fremdenfeindlichen Verhältnisse in den beginnenden 1990er Jahren in Deutschland:

»und da [bei den Anschlägen von Mölln und Solingen, A.N.] waren, äh, Randalierer-zum Teil nicht mal ausländisch feindliche, aber Randalierer, ne//mhh//. Und das wo immer sagt das Boot ist VOLL« (Lorena).

26 Interreligiöse Dialoge zwischen ChristInnen und Juden/Jüdinnen sind schon in den 1950er Jahren im Zuge der Aufarbeitung der nationalsozialistischen Gräueltaten initiiert worden (vgl. z.B. Braunwarth 2011).

Die letztgenannte Parole vom »vollen Boot« fand ihre ursprüngliche Verbreitung dabei wohl durch ein Parteiplakat der Republikaner Anfang der 90er Jahre²⁷ und wurde schließlich auf einem Titelbild der Zeitschrift »SPIEGEL« (37/1991) aufgegriffen. Sie steht im Kontext zeitgleicher Diskurse, die auf die ein oder andere Weise unterstellen, dass die Kapazitäten für die Aufnahme von MigrantInnen in Deutschland begrenzt sind, und prägt die Debatte über die Aufnahme von Geflüchteten in Deutschland bemerkenswerterweise bis in die Gegenwart. Gerade die Anschläge von Mölln und Solingen werden nun von den Befragten häufig als Anlass genannt, mit der einen oder anderen Form interreligiösen Dialogs zu beginnen.²⁸

»wir sind ja ursprünglich ange- [räuspert sich] –fangen Dreiundneunzig, ääh, nach Mölln und Solingen, //hm//unter dem Aspekt, es muss Informationen über den Islam geben... damit sich... das, was in Solingen passiert ist, nicht nochmal wiederholt.//hmm//Und... ja, in der Anfangszeit war es auch so, dass, ääh, wirklich nur, ääh, ja, die Grundbegriffe des Islams erklärt worden sind.« (Birgit)

Es wird dabei deutlich, dass die Anschläge in dieser Deutung direkt mit dem Islam in Verbindung gesetzt werden, und die Unkenntnis der NichtmuslimInnen über den Islam als ein Grund für die fremdenfeindlichen Verbrechen gilt. Den Islam zu erklären, die notwendigen Informationen zu vermitteln, erscheint mithin auch als präventive Maßnahme, um weitere Anschläge zu verhindern. Für andere sind die Ereignisse ein Anlass, sich zunächst einfach zusammenzufinden und des Zusammenhalts zu vergewissern.

»Wir haben nix gemacht, aber wir haben nur miteinander gesprochen, mehrmals getroffen, was können wir machen, was sollen wir tun, wir wussten nicht so, also wussten wir gar nicht so//mhm//. Und dann die Leute kamen in die Moschee [...] Aber auf EINMAL gehen die [Muslime, A.N.] alle unten und kochten die in einem riesen Topf Tee und versorgten diese Leute und Kekse und alles Mögliche, Gastfreundschaft ohne Ende, ja. Und, äh, waren wir stolz darauf.//ja//Das war für uns selbst zu sagen da sind Menschen gekommen, interessiert an uns, solidarisieren sich mit uns... das ist TOLL im Grunde genommen!« (Yusuf)

Yusuf erzählt weiter, wie bei diesen initiativen Treffen auch LokalpolitikerInnen versichern, die Moscheegeäude vor Anschlägen beschützen zu wollen,

27 Vgl. für eine ausführlichere Auseinandersetzung Pagenstecher 2008.

28 Vgl. auch den Anstieg der Gründung von Dialoginitiativen zu unterschiedlichen Anlässen Klinkhammer et al. 2011: 40.

und man gemeinsam beschließt, sich nicht weiter voneinander abkapseln zu dürfen. Auch hier wird also mangelnde Kenntnis voneinander, zum Teil sogar Angst vor dem Unbekannten²⁹ als eine Ursache für Fremdenfeindlichkeit verstanden, der in Yusufs Fall aber erst später durch Informationsveranstaltungen und zunächst durch ein persönliches Kennenlernen und die Bekräftigung, füreinander eintreten zu wollen, begegnet wird.

Zeitgleich befördern auch Ereignisse auf der internationalen Ebene die hiesige Auseinandersetzung mit Islam und MuslimInnen. Genannt wird hier vor allem der erste Irakkrieg bzw. zweite Golfkrieg 1990/91. Dieser wirkt nachdrücklich auf die deutsche Bevölkerung, wie ein Interviewpartner beschreibt:

»und ich hab es erlebt, dass die Menschen morgens in die Busse mit Tränen ins Auge, das hab ich mit eigene Augen gesehen, ich habe die Menschen gesehen mit, mit Licherketten, die laufen morgen früh schon sechs, sieben Uhr als die Krieg [aus]gebrochen war« (Yusuf).

Im Fall Yusufs ist er Anlass für ein lokalpolitisches Engagement, das erneut das Projekt eines friedlichen Zusammenlebens an interreligiösen Austausch bindet:

»die Grünen haben den, den Versuch unternommen, äh, zu sagen wir wollen hier Frieden in der Gesellschaft und wir, äh, bringen ja die Muslime und die Christen, also Pfarrer und Imame zusammen und wir sollen ja Fri-, für Frieden unserer Gesellschaft, in unserer Stadt sorgen« (Yusuf).

Es wird dabei in den Erzählungen nicht direkt thematisiert, warum nun die fremdenfeindlichen Anschläge von Rostock und Hoyerswerda, Mölln und Solingen sowie der Irakkrieg nun neuerdings mit Religion verkoppelt werden. In Bezug auf die Anschläge mag sein, dass für die Fremdartigkeit der MigrantenInnen nun auch der Islam als ein Aspekt herangezogen wird, selbst wenn im Kern der Berichterstattung vor allem die Türkischstämmigkeit der Opfer im Vordergrund steht. So veröffentlicht beispielsweise der SPIEGEL 23/1993, der »Die deutschen Türken« aufs Titelbild nimmt, eine Vielzahl von Berichten

29 Yusuf erzählt: »er [ein lokaler Politiker, A.N.] [...] stand auf und sagte – wortwörtlich, ›ich stehe auf nachts, wenn ich was höre und oft, und beobachte eure Moschee, dass keiner die Mo-, an die Moschee angreift.« [...] ›Aber ich hatte Angst mit euch zu sprechen. </mhm//Und das war für mich eigentlich ein Moment, sehr entscheidender Moment, ja? Diese//mhm//Worte waren entscheidend zu sagen, es kann doch nicht wahr sein, wir sind friedliche Menschen, wieso haben die Menschen vor uns Angst.«

rund um die Anschläge in Solingen. In der Titelstory »Weder Heimat noch Freunde« wird zwar vornehmlich über die türkischen BewohnerInnen der Stadt geschrieben, ihr MuslimInnen-Sein aber zumindest als ein nennenswertes Element immer wieder thematisiert:

»Immer wieder kommen junge Landsleute, um der Türkin Nigar Yeniöz, 49, die Hand zu küssen, ein alter Brauch am zweiten Tag des sogenannten Opferfestes. Eigentlich sei das ein Tag der Freude, sagt die Moslemin Yeniöz, »wie Weihnachten bei den Christen«. [...] Ihre [die Türken, A.N.] Kultur, ihre islamische Religion, ihre Gebräuche stempeln sie zu Ikonen des Fremden – sie sind die perfekten anderen.« (SPIEGEL 23/1993)

Ein weiterer Grund, der von den Erzählungen zumindest nahegelegt wird, ist, dass für die Verarbeitung der Gewalt- und Kriegserfahrungen vor Ort ebenso wie in Bezug auf die internationalen Konflikte jeweils die Form des Gebets gewählt wird – und dann, vermittelt über diese Bearbeitung des Erfahrenen in etablierten religiösen Formaten auch VertreterInnen der verschiedenen betroffenen Religionsgemeinschaften eingebunden werden.³⁰ So erzählt auch eine andere Interviewpartnerin:

»Und das FING damals als der Krieg, [...] da haben wir Friedensgebete zusammen, die evangelische, katholische [...] Studierendengemeinde//ja//plus die Orts-gemeinde... Und das waren Interessierte- es fing erstmal nur als Friedensgebete, ja?//hmm//Von diese Friedensgebete entst- entstanden Diskussionsabende//hm//. NICHT sehr viele, äh, nicht so HÄUFIG, aber das war die NEUGIER, was, an was GLAUBT ihr, an was GLAUBEN wir, WIE kommen wir ZUSAMMEN, wir können zusammen beten//hmm//oder wie. Diese Friedensgebete hatten sie, äh, auch auf Stadtebene stattgefunden//hmm//. Das war einmal im Monat. Einmal in eine Moschee, einmal in eine evangelische Kirche, einmal in eine katholische Kirche. [...] Und da ist, äh, entstanden diese sogenannten interreligiöses Gespräch« (Lorena).

In dieser Beschreibung kann sehr verkürzt die Entstehung des interreligiösen Dialogs aus den skizzierten Anlässen heraus nachvollzogen werden: Anlässlich des Irakkriegs werden Friedensgebete abgehalten, initiiert vornehmlich seitens der christlichen Gemeinden und/oder auf lokaler Ebene. Dazu passt, dass inzwischen auch die in den 1980er Jahren in den Kirchen angelegte

30 Gleichzeitg stehen mit den Ereignissen Menschen unterschiedlicher Herkunftsländer im Fokus, es scheint sie auf den ersten Blick das religiöse Bekenntnis zum Islam zu einen.

Auseinandersetzung mit anderen Religionen zunehmend in die Gemeinden vor Ort diffundiert zu sein scheint und auch andere Tätigkeitsfelder innerhalb der lokalen kirchlichen Arbeit den interreligiösen Austausch gewissermaßen vorbereitet haben. So beschreibt Renate die ökumenische Arbeit, die sich durch die Aufnahme von Städtepartnerschaften ergab, als »Vorbereitungsstufen«, denn der »Schritt von einer christlichen Konfession zu einer anderen christlichen Konfession ist ja unter Umständen also fast genauso groß wie der zu einer anderen Religion«. Als dann in ihrem Viertel ein Streit um die Erweiterung eines Moscheegebäudes entsteht und sich eine Bürgerinitiative gegen das freitägliche Abspielen eines Muezzinrufes richtet, initiiert ein Pfarrer, der auch in einer Dialogberatungsstelle tätig ist, einen runden Tisch, in dem sie sich engagiert:

»dann gab es so in Zusammenhang mit der ganzen konziliaren Prozess und den Konferenzen [...] ne deutsche Vorkonferenz und zu der Erfurter Konferenz//hm//gab es regionale, äh, landeskirchliche, äh, Konferenzen und da hatten wir eben auch ein Treffen [...] Und da, äh, hat besagter [Name des Pfarrers] mit anderen zusammen, ähm, ein, ähm, Dialoggottesdienst gemacht//hmm//und ähm, das war eigentlich so der Startpunkt, äh, ähm, dass er gesagt hat die Zeit ist eigentlich reif, wir versuchen jetzt mal ein interreligiöses Gebet. [...] Das erste war Sechsendneunzig.//ah-ja//Christen, Juden und Muslime beten für Frieden und Versöhnung.« (Renate)

Veralltäglichung der Begegnung im Lokalen

Über die beschriebenen Ereignisse auf nationaler und internationaler Ebene gerät nun muslimische Religiosität stärker ins gesamtgesellschaftliche Blickfeld. Auch wenn an dieser Stelle, das sei noch einmal betont, keine Diskursanalyse gesellschaftlicher Diskurse um den Islam erfolgt, legen doch auch die Erzählungen in den Interviews nahe, dass mit den fremdenfeindlichen Anschlägen ebenso wie dem Irakkrieg eine Aufmerksamkeitsverschiebung einhergeht, weil Religion nun als Eigenschaft ebenso wie als Bewältigungsstrategie bedeutsam wird. Dies – ebenso wie die für die letzte Dekade beschriebene »doppelte Sesshaftwerdung« der ArbeitsmigrantInnen – hat naheliegenderweise Auswirkungen auf die alltägliche Wahrnehmung religiöser Pluralität. Auch in den Erzählungen zum Alltagsleben der Befragten wird interreligiösen Begegnungen nun zunehmend Platz eingeräumt. Unter den Befragten sind nun auch die Jüngeren, die religiöse Vielfalt als zunehmend selbstverständlich in Kindergarten und Schule erleben.³¹ Dies trifft besonders auf die

³¹ Der Anwerbestopp 1973 und die gleichzeitige gesetzliche Regelung des Familiennachzugs hat die Anzahl schulpflichtiger Kinder aus der Generation der türkischen Arbeits-

Befragten aus Großstädten oder Metropolregionen wie dem Ruhrgebiet zu, aber auch auf dem Land wird religiöse Diversität zum Thema, wenn durch den über Schule oder Peergroup vermittelten Kontakt nun etwa muslimische Handlungsvorschriften mit hiesiger Feierkultur kollidieren:

»in der achten, neunten Klasse//mhm//hatten wir die Möglichkeit Freitag zwischen achtzehn Uhr dreißig und zwanzig Uhr dreißig in eine Dorfdisco zu gehen.//mhm//Ja. Wir waren alle da drin, zwei Lehrer waren noch dabei.//mhm//Und, ähm, die Kinder dürften alle, äh, jeweils ein Glas Bier oder Wein trinken. [...] Das ist so ein Heranführen in die kulturellen Eigenheiten der Hiesigen [...] Ja, und dann ist es so, wir sitzen alle da drin.//ja//Und, äh, alle bestellen sich ein Bier und Wein und so weiter und ich bestell Apfelschorle.« (Adem)

Auch in der ehemaligen DDR werden nach dem Mauerfall religiöse Strukturen neu bestärkt (so etwa die Erzählung von Yvonne). Diejenigen der Befragten, die wie Marcel und Yvonne in den 1990er Jahren in Ost oder West die Schule besuchen, berichten weiterhin, dass im Religionsunterricht nun verschiedene Religionen thematisiert werden. Zunehmend zu einem Begegnungsraum wird auch für die Älteren unter den InterviewpartnerInnen – wie Birgit und Heidrun – schließlich der berufliche Kontext oder die Wohngegend:

»Ich bin im Frühjahr Vierundneunzig in die Nordstadt gezogen [...] Dann war ich halt da und merkte: Ja okay, jetzt ist mal wieder dann die Frage Auseinandersetzung mit Muslimen und Islam angesagt und du guckst dann da, du kennst Islam aus Kairo und muslimische Lebensweise aus Kairo, jetzt guckste mal wie das hier in der Migrantenkultur aussieht. Das war so//hmm//erstmal die Neugierde...« (Birgit)

Hier zeigt sich, wie dabei auch der Faden der Abenteuerreisen zum Teil wieder aufgegriffen und sukzessive variiert wird: Dort wurden muslimische Traditionen in ihrer Exotik bestaunt, nun werden sie Teil des eigenen Lebensraumes. So wächst das Interesse an den neuen KollegInnen und NachbarInnen, sodass der Erinnerung der Befragten nach davon ausgehend die ersten lokalen Initiativen zum gegenseitigen Kennenlernen entstehen:

migrantInnen in die Höhe schnellen lassen. Auch die Militärputsche (1971 und 1980) sowie die zunehmende Inflation in der Türkei haben die Orientierung vieler türkischer Familien auf ein Leben in Deutschland als eine dauerhafte Perspektive umgestellt. Vgl. auch Hunn 2005.

»angefangen hat damals, an den ne-, neunziger Jahren, ja (achtziger) weiß ich nicht//mhm//, so, so-, man hat nicht hier irgendwer ein- irgendein Befehl bekommen, dass man das machen muss//mhm//ne, hat sich, äh, spontan sich ergeben, ne? Man hat, äh, b-, erstens war da, war das, äh, Neugier, ne, zum Beispiel von der christlichen Seite aus, äh, dass sie gesagt haben ja, müssen mal gucken, wie die Muslime leben, oder was die machen... wie. alltägliches Leben, wie, was machen die? [...] Das war der, der erste Grund, gegenseitiges Kennenlernen, das ist immer noch der Motto heutzutage, auch immer noch, gegenseitiges Kennenlernen//mhm//. So hat es angefangen. Und hat gegenseitige Besuche stattgefunden, also die christliche Gemeinde sind zur muslimische Gemeinde gekommen. Die, die heilige Stätte hat man besucht und//mhm//viele Christen wussten gar nicht mehr, wie der Moschee aussah!« (Hasan und ähnlich auch Yusuf)

Das Zitat zeigt dabei deutlich, dass auch im anfänglichen Interesse in diesen Fällen einfach die alltägliche Lebensweise der ›Fremden‹ im Mittelpunkt steht. Dabei erfolgt die Zurechnung der Unterschiede zwischen den christlichen Befragten und den zunehmend wahrgenommenen muslimischen MigrantInnen immer noch oft auch auf kulturelle, nicht religiöse Charakteristika:

»ich glaube, dass eher so diese türkischen Familienstrukturen, die ich da in der Jugendhilfe in den Problemfamilien kennengelernt hab, ich glaub nich, dass das so sehr was Religiöses war, ich glaub, dass das eher was, äh, was mit unterschiedlichen Kulturen zu tun hat« (Heidrun).

Erst sukzessive geht damit eine Beschäftigung mit religiösen Fragen einher. Dabei wird in den Erzählungen der muslimischen Befragten wie Hasan deutlich, dass es eben vor allem die ChristInnen sind, die nun ihr großes Interesse für die andere Kultur entdecken und denen an der Einrichtung und Aufrechterhaltung der Begegnungsformen besonders liegt – was auch daran liegen mag, dass die muslimischen MigrantInnen ja bereits in ihrem Alltag hinreichend mit deutschen und christlichen Traditionen in Berührung kommen.

Auf lokaler Ebene fließen in den 1990er Jahren also mehrere Entwicklungen zusammen: Internationale Konflikte resultieren in Friedensgebeten, die aufgrund der beteiligten Parteien in diesen Konflikten interreligiös gestaltet werden. Fremdenfeindliche Anschläge in Deutschland wiederum schärfen die Sensibilität für NachbarInnen und MitbürgerInnen mit Migrationshintergrund und wecken die Neugier auf deren Alltag, was auch ihrer Religiosität Bedeutung verleiht. Beides resultiert teilweise in der Aufnahme interreli-

giöser Dialogveranstaltungen, teilweise werden die Friedensgebete in eben solche Formate überführt. Über beide Entwicklungen werden einerseits Lokalpolitik, andererseits lokale Gemeinden zu wichtigen Akteuren, aber auch bottom-up-Initiativen entstehen. Dem entspricht, dass inzwischen interkulturelle und -religiöse Kontakte zunehmend zum Alltagsbestandteil auch der nicht-muslimischen Befragten geworden sind, und sich nun aber offenbart, wie wenig dies eigentlich mit einer Kenntnis etwa der Alltagskultur der anderen einhergeht. Dies spiegelt sich gesellschaftspolitisch auch in der in dieser Zeit zunehmenden Rede von der ›multikulturellen Gesellschaft‹ und der ›Einwanderungsgesellschaft‹ und den darauffolgenden kritischen Auseinandersetzungen dazu wider. Das bedeutet auch, dass einerseits eine zunehmende Veralltäglichere Begegnung im Lokalen stattfindet, aus deutscher Sicht der Islam durch die überregionalen und internationalen Ereignisse allerdings ebenso zunehmend im Kontext von Konflikten und Gewalt thematisiert wird, mithin mit einer ausgesprochen negativen Exzeptionalität belegt wird. Dies weist auf eine Auseinanderentwicklung in der Deutung lokaler und internationaler Kontexte hin, die sich in den folgenden Dekaden verschärfen wird und demgemäß die folgenden Kapitel prägt.

4.1.6 Vom Problem zur (mediatisierten) Bedrohung in den 2000er Jahren: MuslimInnen und der 11. September

»Kennen niemanden persönlich, aber wissen alles über Muslime. Ist klar.« (Yvonne)
»Schade, dass viele diese Vorurteile haben und natürlich würd ich die gerne ändern, aber da sind die Medien stärker als ich.« (Namika)

Mit dem Umschlag zum neuen Jahrtausend schreiben sich die Entwicklungen fort, nehmen aber an Tempo auf. Dies wird einerseits den zunehmend westliche Gesellschaften treffenden Terroranschlägen zugeschrieben, die die negativen islambezogenen Diskurse zwar nicht aus dem Nichts erschaffen, aber in verschiedenen Hinsichten exponentiell intensivieren. Andererseits wächst die Bedeutung digitaler Medien mit globaler Reichweite, die diese Nachrichten ebenso wie zugehörige Deutungen und Bilder des ›Anderen‹ immer mehr zum Alltagsbestandteil machen.

9/11 als Auslöser für den Bedrohungsdiskurs und eine Dynamisierung von Religion

In vielen Erzählungen verdichten sich diese Entwicklungen in den Auseinandersetzungen mit den Anschlägen des 11. Septembers 2001. Deren Wahrnehmung prägt ChristInnen wie MuslimInnen, und im Gegensatz zu den Anschlägen von Mölln und Solingen sowie dem Irakkrieg auch die jüngeren Generationen. Dabei betreffen sie MuslimInnen und ChristInnen naheliegenderweise recht unterschiedlich.

»die, mhm... eine Phase im Leben, wo die Religion [...] eine große Rolle gespielt hat ist elfter September.//ja//Bis dahin musste man gar nichts erklären, erzählen//mhm//. Interessierte auch keinen! [...] Und dann kamen diese... Negativschlagzeilen//mhm//. Und da-, und dabei hab ich noch nicht mal so bewusst selber danach [schmunzelt] gelebt [...] Auf einmal muss ich [lacht] rechtfertigen.//ja//Wenn sie sagen wie grausam das ist, wie schrecklich ihr seid, wie böse und so weiter sag ich: »Nein, das-, es ist nicht.« STÄNDIG diese Diskussionen.//mhm//[...] Und, aber so viel HASS auch, so viel auch, äh//mhm//((Ding)), ob man GEWOLLT hat oder nicht, ne? Man//mhm//hat keine anderen Möglichkeiten gehabt, ah, man MUSSTE sich positionieren. Man//mhm//musste irgendwas dazu, äh, sagen, ob man gewollt hat oder nicht. Weil die sind zu dir gekommen.//ja, krass//Und das war eine, eine Phase, und SEITDEM hört es auch nicht auf.« (Adem)

9/11 hat hier gleich mehrere Konsequenzen: Zum einen wird der Islam nun diskursiv zur Bedrohung und MuslimInnen zu potenziellen Attentätern – eine Entwicklung, die sich noch steigert, je näher terroristische Anschläge mit islamistischem Hintergrund an Deutschland rücken. Dies spiegelt sich erneut nicht so sehr in den Aussagen der christlichen Befragten, die als (interviewbereite) Engagierte im interreligiösen Dialog in dieser Hinsicht eine spezifische Selektion darstellen dürften. Es spiegelt sich aber in den Erzählungen der muslimischen Befragten, die diese erfahrenen Zuschreibungen thematisieren. Dies kann expliziter geschehen, wie in der oben zitierten Aussage von Adem, in der er darlegt, dass mit 9/11 eine anhaltende Erwartung an MuslimInnen einsetzte, sich zu rechtfertigen, und zwar auch an diejenigen, die keine sonderlich religiöse Haltung oder Lebensführung aufweisen. Dies kann aber auch impliziter geschehen, in kleinen Einwüfen in anderen Erzählsträngen, die jeglichen Verdacht, man könne ein/e allzu strenggläubige/r MuslimIn sein, im Keim ersticken sollen:

»Ich hab zum Beispiel auch, äh, vor zwei Jahren, äh, äh, Pilgerfahrt gemacht nach Mekka//ah//. Und dieses fünfmal tägliche Gebet, äh, Beten, das machen wir sowieso und, äh, das Fasten, das machen wir auch. Also diese fünf Pflichten, die man als Muslim verrichten musste, die machen wir, a-, auch Familie. [...] Aber fanatisch, das ist was anderes! Fanatisch sind wir nicht [...]. Wir//ja//sind nur gläubiger... Menschen, gläubige Muslims und, äh, wir machen das, was man als Muslim machen soll//mhm//. So sind wir auch erzogen, so hab ich auch meine Kinder erzogen, meine Tochter ist auch, i-, ist auch, äh, mit Kopfbedeckung//mhm//und hat auch überhaupt keine Probleme mit dem Menschen um sich//ja//.« (Hasan)

Die Beteuerung, religiöse Pflichten im Privaten zu befolgen, der deutschen Gesellschaft aber keine Probleme zu bereiten, ist Hasan in seiner Erzählung über seine zunehmende Religiosität ausgesprochen wichtig, und ist auch Bestandteil anderer Erzählungen interviewter MuslimInnen; sie verweist damit auf einschlägige Diskurse um das Gefährdungspotential allzu gläubiger MuslimInnen. Unter dem Narrativ der ›Schläfer‹ werden zudem auch all jene MuslimInnen in Geiselhaft genommen, die erst einmal unverdächtig erscheinen. Deutlich werden dabei die komplexen Binnendifferenzierungen, die dafür im Feld der MuslimInnen vorgenommen werden: Die fünf Pflichten werden geradezu entschuldigend als Muss für MuslimInnen charakterisiert, dem man sich nicht entziehen kann, und erscheinen in dieser Erzählung konsequenterweise weniger als inneres Bedürfnis des Erzählenden. Diese Rahmung trägt in der Erzählung dann aber dazu bei, sich von ›fanatischen MuslimInnen‹ abzugrenzen, die, so wird suggeriert, zum einen mehr machen als die fünf Pflichten, zum anderen diese möglicherweise sogar viel inbrünstiger erledigen. Eine weitere Betonung liegt auf der guten Integriertheit der eigenen Kinder, die sich in ihr Umfeld – an anderer Stelle wird gerade auch die Integration in eine anspruchsvolle Arbeitsumgebung betont – problemlos eingepasst haben.

Eine zweite Konsequenz aus 9/11 ist, wie auch im vorletzten Zitat deutlich wird, die vertiefte Beschäftigung mancher Befragter mit der eigenen Religion. MuslimInnen, die sich zuvor in ihrem Alltag eigentlich nicht mit der Religion, der sie vor allem qua Geburt angehörten, auseinandergesetzt haben, werden nun durch die Anfragen gezwungen, sich verstärkt mit dem Islam zu beschäftigen, um Antworten auf Fragen und Vorwürfe geben und negativen Stereotypen etwas entgegensetzen zu können. Für Befragte wie Adem führt diese Beschäftigung mit Koran u.ä. dann letztlich auch zu einer verstärkten Religiosität.

Die christlichen Befragten, die von den Anschlägen nur über die Berichterstattung betroffen sind, können mit den Ereignissen vom 11. September 2001 ungezwungener umgehen, sind sie für diese Gruppe doch von deutlich weniger einschneidender Bedeutung. Sie werden in der Folge eben nicht mit Anfragen von außen konfrontiert und können die Ereignisse daher leichter auf ihre individuelle Weise deuten:

»war gerade im Pergamonmuseum, als das erste Flugzeug reingelenkt wurde in einen der Türme [...] finds immer wieder ähm irgendwie beeindruckend [...] dass ähm der Kampf der zivilisierten Welt gegen das Chaos da dargestellt wird [...] und ähm und wir genau in diesem Raum waren u- ungefähr//achso//genau als als [stottert] das erste Flugzeug da in den Turm gelenkt wurde [...] was es vor allem bei mir ausgelöst hat, war die Frage, wie weit darf man mit Religion gehen und mit Religiosität//hmhm//bis äh- bis man die Schwelle zum Fanatismus überschreitet//hmhm//und äh denke- dachte- hab mir dann auch dann immer wieder gedacht, ja, wenn du schon dich für Religiosität interessiert und spirituell bist, dann sieh bloß zu, dass du nie diese Schwelle zum Fanatismus überschreitest//hmhm//sondern bleib immer möglichst skeptisch.« (Marcel)

Trotz der eher weiterführenden Erwägungen über Zufälle im Laufe des Weltgeschehens zeigen sich allerdings auch Berührungspunkte, nämlich in der Auseinandersetzung mit Fanatismus. Während Hasan allerdings jeden Verdacht, fanatischer Gläubiger zu sein, weit von sich weist, kann Marcel sich gewissermaßen freier damit auseinandersetzen, und den guten Vorsatz formulieren, bei der Befassung mit Religion nie fanatisch werden zu wollen. Dennoch ist ein Sekundäreffekt wieder ähnlich: Dass religiöse Überzeugungen insgesamt zunehmend skeptisch beäugt werden, betrifft auch ChristInnen, insbesondere jene, die sich etwa als Jüngere neu der Religion zuwenden und damit automatisch im Verdacht stehen, besonders intensiv gläubig zu sein. So wird von Marcel dann auch der Wunsch nach einer Rehabilitierung von Glauben geäußert:

»Ähm hoffe einfach, dass ähm religiöser Fundamentalismus oder Fanatismus//hmhm//in JEGLICHER Form und egal, bei welcher Religion ABNIMMT [...] das Wissenschaft und Vernunft wieder mehr in den Vordergrund//hmhm//geraten und äh dass aber trotzdem auch ah ein Glaube auch an was Göttliches äh ERLAUBT BLEIBT.« (Marcel)

Eine dritte Konsequenz aus 9/11 ist, dass neue interreligiöse Dialoggruppen eingerichtet werden:

»So ist der interreligiöse Dialog mit den Muslimen zu uns gekommen//mhh//weil's den in der Stadt- weil das noch keiner gemacht hat und weil das wichtig war//mhh//nach 9/11. Und der christlich-jüdische Dialog ist nicht hier gelandet, weil das machte schon jemand« (Barbara).

Bei den Befragten gilt dies vor allem für jene aus dem ostdeutschen Raum, was darauf hinweisen kann, dass der interreligiöse Dialog hier eher mit Verzögerung aufgenommen wurde. Wie in den vorangegangenen Kapiteln deutlich wurde, sind andernorts interreligiöse Dialoge zu diesem Zeitpunkt durchaus schon initiiert. Das passt zu der dem Zitat eigenen gewissen Pragmatik: Barbara, die für eine christliche Kirche in einer ostdeutschen Großstadt arbeitet, verweist auf eine längere Tradition des interreligiösen Dialogs mit jüdischen Gemeinden, der aber institutionell schon anderweitig angesiedelt war. Als dann mit 9/11 auch der Dialog mit den MuslimInnen *»wichtig war«*, aber noch nicht existierte, übernimmt ihre Einrichtung diese Aufgabe – aber als Bestandteil ihres Arbeitsgebietes, nicht weil ihr oder ihren KollegInnen das eine Herzensangelegenheit war.³²

Mediatisierung dynamisiert und religionisiert Bedrohungsdiskurse

Eine weitere zentrale Entwicklung, die mit dem Umschwung zum neuen Jahrtausend keineswegs völlig neu aufkommt, aber doch neue Formen annimmt, ist die zunehmende Bedeutung von Medienumgebungen für die hier interessierenden Diskurse. Dies gilt für althergebrachte Medien wie Zeitungen, die mit ihrer Berichterstattung die Debatte über und insbesondere das Bild von Islam und MuslimInnen prägen, aber auch für neuere digitale Medien, die unter anderem eine zeitnahe Berichterstattung sowie die globale Vermittlung von Nachrichten erlauben. Diese zunehmende Bedeutung technisch vermittelter Kommunikation lässt sich mit dem Begriff der »Mediatisierung« fassen: Räume des Austauschs werden nun global, und Kommunikation, die nicht (mehr) unter Anwesenden erfolgt, relevanter. Der Begriff der Mediatisierung charakterisiert dabei einen Metaprozess der Zunahme komplexer Medienumgebungen mit ihren Auswirkungen auf der Mikro-, Meso- und Makroebene (vgl. Krotz 2009: 153f.). Bestehende Medien werden im Zuge dessen nicht verdrängt, vielmehr differenziert sich die Medienlandschaft (vgl. ebd.: 154), und

32 Siehe mehr zu den Motiven in Bezug auf das Engagement in Formaten des interreligiösen Dialoges Kap. 3.

es entstehen komplexe Mediennetzwerke, insbesondere geprägt durch die dynamischen Entwicklungen der Digitalisierung (vgl. Krotz 2007: 13). Dabei ist zu beobachten, dass Medien sich entgrenzen, das heißt, in immer mehr Alltagspraktiken integriert werden, in neue soziale Räume vordringen und in der Nutzung von Individuen wie Institutionen an Bedeutung zunehmen (vgl. ebd.: 34f.). Diese Entwicklungen sind deshalb auch hier so relevant, weil erstens angenommen wird, dass die Nutzung bestimmter Medien Kommunikation verändert, zweitens aber auch die mediale Kommunikation als

»basaler Prozess in Gesellschaft und Kultur, aber auch als basaler Prozess im Alltag und als Bedingung für die Konstitution des Individuums und seiner Identität sowie seiner von ihm konstruierten und interpretierten Welt und Wirklichkeit« (Krotz 2007: 17)

gilt. Digitalisierung als besonders hervorstechendes Kennzeichen des rezenten Medienwandels erlaubt die Neuerung von Inhalten, Darstellungsformen, Übermittlung, Transformierung und Speicherung von Daten (vgl. ebd.: 30), prägt dementsprechend Kommunikation und Kommunikationsinhalte und vermittelt dessen Identität und Welt. So sind von der Digitalisierung nicht nur digitale Medien selbst betroffen, sondern werden auch synchron andere Medien – wie die in unserem Feld weiterhin relevanten Zeitungen und das Fernsehen – in ihren Arbeitsweisen mit beeinflusst (vgl. ebd.: 33). Auch innerhalb dieses Feldes ist nun eine größere Vielfalt einzelner Kanäle und Anbieter entstanden und es wird zeitnäher und mehr kommuniziert, sodass einerseits eine Verdichtung von etwa Nachrichtenkommunikation stattfindet, andererseits sich zielgruppenbezogene »Filterblasen« ausbilden können, in denen sich Diskurse durch den ausschließlichen Austausch ähnlich Gesinnter verdichten und radikalisierten.

Aber auch weitergehend sind im Sinne der obigen Ausführungen von medialem Wandel eben nicht nur Medien betroffen, sondern »alle Bereiche menschlichen Lebens, das Netz der sozialen Beziehungen der Menschen insgesamt und darüber alle Bereiche von Kultur und Gesellschaft« (ebd.: 31). So folgt aus Veränderungen innerhalb der Medienlandschaft wie der Verbreitung von social-media-Plattformen auch zunehmend die Möglichkeit, nicht nur als RezipientIn Medien konsumieren, sondern auch als ProduzentIn Medieninhalte erstellen und streuen zu können. Gerade mit Blick auf das Internet bedeutet das, dass sich dort Autoritätsverhältnisse ändern können, neue Rollen- und Identitätserfahrungen gemacht werden können, aber auch die Beschäftigung mit spezielleren Themen ermöglicht wird (vgl. ebd.: 102ff).

Krotz resümiert: »Kommunikation wird, so lässt sich dementsprechend vermuten, ichbezogener, die Verständigungsfunktion und die Herstellung von Gemeinsamkeit mit anderen wird im Alltag nachrangiger« (ebd.: 106).

Wie wirkt sich nun dieser Prozess der Mediatisierung mit Blick auf unser Forschungsfeld der Wahrnehmung von und des Umgangs mit religiöser Vielfalt aus? Schlägt sich die Nutzung spezifischer Medien und Mediennetzwerke auf Umfang und Art der interreligiösen Begegnung nieder, entstehen gar geteilte Medienwelten interreligiösen Kontaktes oder entschwinden verschiedene Befragtengruppen (möglicherweise auch abhängig von der Herkunft, dem Alter oder dem Bildungsstand) in verschiedene Filterblasen? Nutzen die Interviewten möglicherweise auch (digitale) Medien neben anderen Formaten für eine Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität und der Religion Anderer? Und für die in dieser Forschung aufgeworfenen Fragen insbesondere: In welchem Verhältnis steht dabei die oktroyierende Vermittlung bestimmter Narrative und Diskurse zum Aushandlungsspielraum von religiöser Identität?

In dem hier erhobenen Material wird durchgehend eine zunehmende Bedeutung medialer Diskurse sichtbar. Hier stechen insbesondere diejenigen ins Auge, in denen negative Stereotype über Islam und MuslimInnen aufgerufen werden. Vermittelt über deutsche Mainstream-Medien prägen sie das Deutungsangebot zur Wahrnehmung des Islams für ChristInnen, und fördern mithin eine Auseinandersetzung von MuslimInnen mit diesen Diskursen ein:

»Ich hab auch nie irgendwie mich in meiner Religion angegriffen gefühlt eigentlich.//okay//Außer dass manch-, sehr viele Vorurteile haben, die ich auch bemerke und sehe//mhm//. Aber so angegriffen hab ich mich nicht unbedingt gefühlt. Ich weiß halt... schade, dass viele diese Vorurteile haben und natürlich würd ich die gerne ändern, aber [holt tief Luft] da sind die Medien stärker als ich [lacht].« (Namika)

Namika nennt die Vorurteile, die andere über sie als Muslimin haben, und rechnet diese selbstverständlich zu: »Die Medien« verursachen und/oder ventilieren diese Vorurteile, in jedem Fall sind sie ihr Antagonist im Deutungskampf um das Bild des Islams und damit auch um ihr persönliches Bild in der Öffentlichkeit. Ihr ist dabei klar, dass sie diesen Kampf nicht gewinnen wird – die Medien sind »stärker als ich« –, das bedeutet in ihrem Fall aber nicht, dass sie ihn nicht weiterhin führt. »Die Medien« gelten ihr dabei als ein Konglomerat, das in ihrer Wahrnehmung recht einmütig ein negatives Islambild zeichnet. Namika unterscheidet dabei Vorurteile und Angriffe, es ließe

sich vermuten, dass sie Angriffe als stärker einschätzt als Vorurteile, als persönlich auf sie bezogen und/oder direkt aus ihrem persönlichen Umfeld und nicht medial vermittelt erfolgend. In jedem Fall fühlt sie sich vom medialen Diskurs, wie sie ihn als prägend erlebt, nicht angegriffen, sondern konstatiert nur das Schüren von Vorurteilen – und geht damit auch vergleichsweise gelassen und pragmatisch um. Auch Yvonne hebt eine ähnliche Dynamik hervor:

»was mir halt einfach aufn Keks geht ist, dadurch dass es eben ZIG Berichterstattungen gibt über Länder, wo eben Krieg gibt//mhh//oder wo irgendwelche Selbstmordattentäter und irgendwelche, keine Ahnung was, Idioten da rumrennen- wir immer wieder in so ne Rechtfertigungshaltung kommen, ne//hm//. Also dass wir irgendwie IMMER das Gefühl haben, uns rechtfertigen zu müssen. Das NERVT halt einfach auch. Ähm... wo man einfach immer wieder so in Generalverdacht kommt, ne. [...] wissen wir halt, wie manipulativ Fernsehen sein kann [...] dann wird halt eben GEZEIGT irgendwie, wer... wer irgendwie seine Frau UNTERDRÜCKT und... deshalb ist datt ja auch so, dass immer alle irgendwie denken, wenn man n Kopftuch trägt, ist man unterdrückt//ja//. Also ich fühl mich als sehr emanzipierte Frau.« (Yvonne)

In ihrem Ausdruck erinnert die Erzählung an die zu Beginn ausschnittsweise zitierte Erzählung von Adem, der sich mit der gleichen Genervtheit auf den stetigen Rechtfertigungsdruck seit 9/11 bezog, hier nun eben spezifisch auf Medien und insbesondere das Fernsehen gemünzt: Einerseits seien diese manipulativ, andererseits erscheinen Yvonne aber auch die MedienrezipientInnen nicht in der Lage, Berichterstattungen über Terrorismus und ferne Kriege von den muslimischen NachbarInnen und KollegInnen zu unterscheiden. Dies resultiert in einem »Generalverdacht«, den Yvonne als kopftuchtragende Muslimin besonders empfindet, indem man ihr abspricht, die emanzipierte Frau zu sein, als die sie sich fühlt. Damir hält die Medien in dieser Hinsicht sogar für kontrolliert:

»Und deswegen, in den Medien ist alles kontrolliert. Du- die werden nur das erfahren, was im wirklichen Fernsehen. [...] Die haben keine zweite Meinung. Die haben kein Buch, was die gelesen haben- warte mal, was, was steht im Islam. Das stimmt doch gar nicht eigentlich« (Damir).

So oder so: Durch die zunehmende Mediatisierung der öffentlichen Debatten, und die zunehmende Durchdringung alltäglichen Lebens durch Medienformate gewinnen die transportierten Diskurse, hier insbesondere jene, die

Islam und MuslimInnen mit Terror und Radikalisierung verknüpfen, an Präsenz.

Eine weitere Konsequenz, die angesichts zunehmender Mediatisierung vielfach (vor allem auch von muslimischer Seite) befürchtet wird, ist die Radikalisierung junger MuslimInnen mittels Medienkonsum. Dies wird zum einen als Sekundäreffekt der ständigen Konfrontation mit Vorurteilen und Stereotypen befürchtet:

»Dann gibt's halt diese Muslime wo halt die wirklich keine Ahnung von deren Religion haben, die gucken Fernseher, denken ›okay, das is Religion, ich muss jetzt, ich werd jetzt Selbstmordattentäter, dann, dann bi-, werd ich meiner Religion gerecht« (Namika, ähnlich formuliert auch Birgit ihre Wut über Jugendliche, die den »Salafisten [...] auf den Leim gehen«).

Zum anderen wird auf diejenigen medialen Angebote verwiesen, die es zum erklärten Ziel haben, für den Jihad zu werben. Dies wird mit Blick auf das Internet auch mit dem Fehlen traditioneller Autoritäten in Verbindung gebracht:

»machen Sie das Internet auf und schauen mal, wer was erklärt.//mhm//Imame? Fehlanzeige.//ja//Kein Imam ist da, der so erklärt, erzählt, mit der Sprache, mit der Überzeugung//mhm//, mit der Darstellung//mhm//, dass er die Menschen erreicht. Und dass er die Jugendlichen erreicht//mhm//. Wer erreicht die Jugendlichen? Es sind immer die Gleichen! [3] Pierre Vogel [...] Aber warum machen die muslimischen Gemeinden nichts?//mhm//Da ist ein Vakuum.//mhm//Und das wird, äh, rigoros ausgenutzt von allen Seiten.« (Adem)

Die Chancen des Internets, sich freier als in reglementierteren top-down-Medien wie Zeitungen oder Fernsehen austauschen zu können, werden in der Wahrnehmung der Befragten vor allem zu Nachteilen: Etablierte Strukturen und die damit einhergehenden verlässlichen Expertisen fehlen, weil sich muslimische Gemeinden noch nicht online engagieren – und auf diese Weise entsteht ein Deutungsfreiraum, der von anderen, schillernden Figuren der Predigerszene – wie Pierre Vogel – genutzt wird. Auch im obenstehenden Zitat von Damir wird deutlich, dass Medien unterschiedliche Verlässlichkeit zugeschrieben wird. Während also Bücher zur Aneignung des ›richtigen‹ Wissens verwendet werden könnten, ist das Fernsehen kontrolliert – aber von den falschen Stellen – und wiederum das Internet unkontrolliert, ließe damit aber Raum für das Aufkommen falscher Autoritäten. Sowohl Fernsehen als auch

Internet verbreiteten damit Vorurteile und falsche Islambilder, was wiederum der Radikalisierung junger MuslimInnen Raum gebe.

Die Chance zur eigenen produktiven Nutzung wird unter den Befragten hingegen kaum erwogen. Gelegentlich wird das Internet genutzt, um sich tiefergehend mit dem eigenen Glauben auseinanderzusetzen (etwa wie Adem auf der Suche nach Koranerläuterungen). Doch während digitale Medien wie das Internet häufig auch die Gelegenheit bieten würden, online gegen Vorurteile vorzugehen, suchen Interviewte wie Melina eher den persönlichen Weg: Sie engagiert sich vielfältig ehrenamtlich, in Jugendgruppen und Seniorenheimen, um direkt und grundsätzlich zu beweisen, dass sie ein integriertes und unverdächtigtes Mitglied der deutschen Gesellschaft ist (*»damit man sieht, dass... ein Mädchen mit Migrationshintergrund und muslimisch, äh, sowohl die deutsche Sprache beherr- äh, beherrscht, als auch, ähm, sich hier integrieren kann«*).

Zuletzt wird auch die unglückliche Verquickung beider Mediendiskurse, desjenigen der deutschen Mainstreammedien, die Vorurteile gegenüber MuslimInnen schüren und desjenigen der Online-Subkulturen, die MuslimInnen radikalisieren wollen, herausgehoben:

»Die junge Leute, die Muslime, die jetzt, äh, äh, irgendwo hin, n-, n-, nach Syrien gehen oder weiß nicht wohin oder die radikal sich machen, sie haben sich über die Zeitungen und über Internet sich radikalisiert//mhm//. Und das Problem ist da, da, die, die, die Islamophoben sagen: »Der Islam ist so und gewalttätig«, und die Anderen bestätigen das einmal und reicht! Die ganze Information die viele Jugendliche hier bekommen, haben sie aus der Zeitung, auf die Seite, und die haben gedacht, dass es immer so ist [...]. Ja, und dann, äh, dann steht man da und, äh, wenn man, äh, in diese Gesellschaft aufwächst mit diese Information, also Desinformation ohne Ende« (Yusuf).

Das Beispiel zeigt so deutlich, wie auch inhaltlich getrennte mediale Räume in den RezipientInnen selbst verwachsen: Die Konsequenzen für das eigene Leben, für die Wahrnehmung der eigenen Person durch andere und die Erwartungen, die daraus erwachsen, folgen gerade aus dem Zusammenspiel solch unterschiedlicher Mediendiskurse. Diese haben mithin Folgen, die gerade aus ihrer Gleichzeitigkeit erwachsen und damit auch von keinem der am Diskurs Beteiligten noch kontrollierbar sind.

Konsequenzen der Diskurse um 9/11 für religiöse Praxis und interreligiöse Begegnung

Insgesamt entsteht damit nun ein stärkerer Bezug auf Diskurse um Terror und religiös motivierte Gewalt, befördert auch durch die jüngsten Geschehnisse in der Zeit der Interviewerhebungen, darunter am prominentesten der terroristische Angriff auf die Redaktion des französischen Satiremagazins »Charlie Hebdo« am 7. Januar 2015 und teilweise auch die koordinierten Terroranschläge in Paris (unter anderem auf das Veranstaltungszentrum »Bataclan«) am 13. November 2015. In der Folge nehmen insbesondere die muslimischen Befragten eine verstärkte Angst vor islambezogenem Terrorismus in Deutschland wahr. Dies betrifft sie auch direkt, etwa mit Blick auf ihre religiöse Praxis:

»Letztens bin ich hier zum Flughafen gewesen [...] ich konnte nirgendwo beten. Gibts keinen//ah okay//Gebets-einen Raum, sag ich mal//ja//. Es sind so viele Muslime hier//ja//. Es sind ganz viele Muslime, die wirklich viel Steuern zahlen [...] wenigstens einen Raum//mhh//, irgendwo... hinstellen, dass man eben seine fünf Minuten nimmt, kurz vorm Flug vielleicht mal beten kann. Diese Möglichkeit sind nicht- uns nicht dargestellt//mhh//. Jetzt musste zum Beispiel der, den ich jetzt weggebracht hab- der MUSSTE auf dem Boden jetzt vor alle und das ist ein schlechtes Blick irgendwie für die Menschen//mhh//, weil die KENNEN das nicht und dann hat man gleich Vorurteile. [...] Da kommt man automatisch, oah, warum [druckst] warum kommt der jetzt hier zu beten. Sie verstehen das nicht. [...] Denken die alle, das ist Salafi.« (Damir)

Das muslimische Gebet in der Öffentlichkeit wird nun verdächtig und sorgt vermutlich gerade an einem Flughafen für gesteigerte Irritation. Ein Gebetsraum würde daher in Damirs Sinne weniger dem Gläubigen die Ruhe und Infrastruktur für sein Gebet bieten, sondern vor allem das Gebet aus dem öffentlichen Raum entfernen und damit den nicht-muslimischen BeobachterInnen den unangenehmen oder angsteinflößenden Anblick ersparen. Und auch die christlichen Befragten verweisen auf die »Feindbilder und Angstbesetzungen« (Renate), die in den letzten Jahren entstanden seien und sich zur Zeit der Interviewerhebung an der großen lokalen und medialen Präsenz der »Pegida«-Bewegung zeigten.

All diese Entwicklungen gehen mit einer relativ spezifischen Form der interreligiösen Begegnung einher: Durch religionsbezogene terroristische Anschläge einerseits, daraus folgende und dann insbesondere auf negative Stereotype setzende Mediendiskurse andererseits erfolgt die interreligiöse Be-

gegnung nun zunehmend medial vermittelt und verstärkt negativ oder gar angstbesetzt. Dies gilt zumindest für die Sicht der nicht-muslimischen Beteiligten auf ihre muslimischen Gegenüber. Die Wahrnehmung der ChristInnen durch MuslimInnen spielt nun gar keine Rolle mehr und weicht der Sorge der MuslimInnen, nun unter ständigem Rechtfertigungsdruck zu stehen und sich als gut integriert und ungefährlich präsentieren zu müssen.

Aus all diesen Entwicklungen erwächst damit in der Wahrnehmung der Interviewten auch eine neue oder verstärkte Notwendigkeit zum interreligiösen Dialog. Aus Sicht der MuslimInnen ist ein vorherrschendes Anliegen, das Bild des Islams zu verändern, indem den medial transportierten Stereotypen etwas entgegengesetzt wird:

»weil irgendwie Islam ja immer nur mit diesem Negativbild und alle die... die nicht selber irgendwie Muslime kennen, ähm, treffen immer wieder auf diese Bilder und das prägt sich natürlich ein//mhh//, so. Kennen niemanden persönlich, aber wissen alles über Muslime. Ist klar. [...] Und deshalb- also das find ich halt einfach dann- also, das GUTE und deshalb find ich auch den Dialog sozusagen... gut.« (Yvonne)

Ausgehend von der bereits thematisierten Beobachtung, dass der tatsächliche Kontakt von NichtmuslimInnen und MuslimInnen in Deutschland eher rar gesät ist, soll im Dialog den Negativbildern die persönliche Begegnung entgegengestellt werden, um einen Eindruck zu vermitteln, wie MuslimInnen tatsächlich sind. Auf diese Weise wollen MuslimInnen sich vorstellen, die eigene Religion besser darstellen und wie Damir die »Menschen beruhigen«:

»ich bin der und der, wir sind die und die, wir machen das und das. Wir versuchen eigentlich das GUTE hier in diesen, in diesen... äh, in dieser STADT sag ich mal, das BESTE« (Damir).

Dabei fühlen sich manche der muslimischen TeilnehmerInnen als EinzelkämpferInnen auf weiter Flur, und bemängeln – wie etwa Adem – das fehlende Engagement ihrer Gemeinde oder unter MuslimInnen im Allgemeinen.

Dieses Anliegen wird aus der christlichen Perspektive bestätigt. Auch hier gibt es Teilnehmende, die ausgelöst durch die Terroranschläge in Frankreich 2015 zu Veranstaltungen des interreligiösen Dialogs dazu stoßen, um auf möglichst direktem Wege zu erfahren, wie MuslimInnen ihre Religion definieren und leben:

»diese Entwicklung zu Fundamentalismus beim Islam... [4] Das, das hat, das hat sicherlich dazu beigetragen, das so'n bisschen zu beschleunigen.//mhm//Zu gucken, was IST denn da eigentlich, [...] dann dacht ich – ich will einfach mal Geduld aufbringen und gucken [stottert], wie das wirklich is, ich, mich interessiert das, ich-ich KENN SONST KEINE MOSLEMS, in//mhm//meinem Alltach kenn ich die nich.« (Heidrun, ähnlich auch bei Renate)

Ein weiterer Grund für die Teilnahme am interreligiösen Dialog (ausführlicher dazu in Kap. 3) kann aber auch in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben liegen: Angefochten durch die medialen Zerrbilder können sich muslimische Befragte dort auch als Teil einer Koalition der Gläubigen verorten:

»Dann hat man sozusagen ne BESTÄTIGUNG. Dass man DOCH nicht so falsch ist, wie die- das in den Medien beschrieben wird, oder wie das in der Gesellschaft, weil... ich mu- ich sag mal so, Islam, sei es die BILD oder die Zeitung oder sei es irgendwas, ist ein heikles, schwieriges Thema, was immer wieder gerne angesprochen wird//ja//. und das ist wirklich- also ich mit meinem Glauben dahin zu gehen und zu hören, dass es nicht so unterschiedlich ist, ist ne super Bestätigung für mich, dass das, was in den Medien abläuft – Schwachsinn ist« (Melina).

Der interreligiöse Dialog wird hiermit zum Gegenort medialer Diskurse: Sich der Gemeinsamkeiten mit anderen Religionen zu versichern, erlaubt, sich auch als MuslimIn wieder des eigenen Glaubens zu versichern, indem so festgestellt werden kann, dass dieser *»doch nicht so falsch ist«*, wie von den Medien suggeriert. Es wird dabei deutlich, dass – wie in der oben zitierten Erzählung Namikas von ihrem *»Kampf gegen die Medien«* – die lokale Arbeit und die Medienberichte ständige Antipoden sind, und der lokale interreligiöse Dialog durch überregionale und globale Ereignisse und die Berichterstattung darüber immer wieder ein Stück zurückgeworfen wird. Dies gilt gerade dann, wenn man den interreligiösen Dialog als Aufklärungsarbeit einem breiteren Publikum gegenüber versteht:

»ich vermisch das nicht so, ne? Aber viele dann doch, ähm... ja grad wenn sie Nachrichten hören, ne, was alles auf der Welt passiert und wie schrecklich alles ist, dann wieder son Stück zurückgeworfen werden so in der interreligiösen Entwicklung auch, ne« (Andrea).

Mit Blick auf die Jahre seit 9/11 lässt sich damit festhalten, dass nun vor allem überregionale und globale Entwicklungen die interreligiöse Begegnung

nicht nur prägen, sondern gleichsam durchdrungen haben: Einerseits schüren Terroranschläge mit islamistischem Hintergrund Ängste vor dem Islam und zeichnen ein negatives Bild von MuslimInnen. Dies wird andererseits von alten wie neuen Medien aufgegriffen und einseitig verstärkt: Islam ist nun gleichsam eine Chiffre für Bedrohung und Gewalt. Gerade die medial vermittelten Welten werden im Vergleich zur persönlichen Begegnung nun so mächtig und erhalten solch eine große Bedeutung im Alltag der Befragten, dass sie gleichsam zum neuen sozialen Nahbereich für die Interviewten werden – dies allerdings auf sehr unterschiedliche Weise, werden MuslimInnen doch zu Objekten der Berichterstattung, während die befragten ChristInnen diese Mediendiskurse nur rezipieren. Die schon immer bestehende Schieflage zwischen MuslimInnen und ChristInnen in der interreligiösen Begegnung verstärkt sich also entscheidend. Interreligiöser Dialog wird darin von beiden Seiten als lokaler Gegenort verstanden, an dem alle Beteiligten im Rahmen des Spielraumes, den ihnen ihre Positionen zugestehen, an einem anderen Bild von Religion und insbesondere dem Islam arbeiten. Auf dieser Ebene, in der raren persönlichen Begegnung, werden auch Gemeinsamkeiten erfahren und kann so auch die eigene Religiosität bestärkt werden. Dennoch ist auch hier die interreligiöse Begegnung dementsprechend geprägt von einem Abarbeiten an medialen Diskursen und wird damit verstärkt auch zu einem Arbeitsauftrag anstelle eines vornehmlich interessenbasierten Austausches.

4.1.7 Das Boot wird immer voller? Geflüchtete und ein abnehmendes Interesse am lokalen Islam in rezenten Diskursen

Im Westen nichts Neues? Die Neugier am lokalen Islam verblasst

In den Interviews finden sich, angeregt u. a. durch eine Frage des verwendeten Leitfadens, auch Überlegungen zum gegenwärtigen Stand religiöser Pluralität in Deutschland. Eine der Hauptkontroversen ist dabei, ob man sich inzwischen nun möglicherweise gut genug kenne, die interreligiöse Begegnung also zum Alltag und der interreligiöse Dialog obsolet geworden sei. Dabei sind insbesondere die Älteren unter den Befragten der Ansicht, der interreligiöse Dialog sei nun kein Erfordernis mehr oder lasse die notwendige Faszination vermissen:

»Wir treffen uns immer noch zum Frühstück oder zum Abend- ähm, das sind eins, zwei, drei Muslimas, eine Libanesin, eine aus Syrien und die andere aus- wo kommt sie her... aus Iran//mmh//. Und ääh, eine Italienerin [lacht] und äh, zwei,

drei Deutsche und ich [lacht][...] Leider nicht mehr, ist dieses religiöses Hintergrund, ist nicht mehr da//mhh//. Weil wir sind schon sozusagen- sie sind voll integriert und wir WISSEN wie sie denken und wie wir denken.» (Lorena)

Diese Kehrseite der »vollen Integration« wird nicht nur von Lorena bedauert. Auch Hasan sieht sie bzw. auch die gute Aufklärung über andere Religionen in der Schule als einen Grund für die abnehmende Nachfrage an Formaten des interreligiösen Dialogs:

»die damalige Generation, die aus der Türkei gekommen war//mhm//, die konnte hier nich alles und die waren neugierig etwas, um etwas zu wissen, zu lernen//mhm//. Aber die jetzige Generation, die sind alle hier geboren//ja//, die wissen zu viel. Und die haben kein Interesse da dran. [...] Deswegen is ganz wenig geworden. Wenn Sie jetzt gucken, [...] von uns ist ja nur [...] der Vorstand da, also//ja, ja//zwei oder drei Leute höchstens//ja//. Von der christlichen Seite, wenn Sie gucken, sind nur ältere Leute« (Hasan).

Viele der jüngeren Befragten, ob nun ChristInnen oder MuslimInnen, bestätigen dies, indem sie auf alltägliche interreligiöse Kontakte und die Möglichkeit zum alltäglichen Austausch über Religion verweisen oder die grundsätzlich vorhandene Vielfalt hervorheben:

»Ne, also wir leben ja in einer großen Vielfalt, vor allem hier im Ruhrgebiet//ja, ja//. Ist ja sehr vielfältig. Und ich find das eigentlich schön, also ich komm damit gut zurecht, ich hab auch Freunde unterschiedlicher Kulturen [...] Und, ja, ist halt letztendlich jedem selber überlassen, was er glaubt. Und ich, ähm, respektiere und toleriere jede Religion//mhm//. Von daher//ja//brauch ich keine Angst zu haben.« (Namika)

Diese Vielfalt wird wertgeschätzt, und Namika ist optimistisch, dass sie mit einer toleranten Grundhaltung keine Angst vor einer zunehmenden religiösen Pluralisierung haben muss. Dieser Selbstverständlichkeit religiöser Pluralität in der Gegenwart und der engen Bekanntschaft mit Andersreligiösen steht dennoch weiterhin die Wahrnehmung entgegen, dass damit nicht zwingend das Wissen über andere Religionen einhergehen muss. Dies bemerken vor allem MuslimInnen mit Blick auf ihre christlichen FreundInnen und Bekannte:

»also wenn ich da an die christlichen Mädels denke, was die uns für Fragen gestellt haben [...] also wo ich so gedacht hab, haben die NIEMANDEN im Freundeskreis. Also...//mhh//anscheinend nicht. Und... also wirklich Fragen, wo ich so gedacht hab...

wenn man hier im Ruhrgebiet aufwächst, müsste man datt eigentlich WISSEN, so.« (Yvonne)

Yvonne betont, dass praktizierende und engagierte MuslimInnen häufig mehr über das Christentum wüssten als umgekehrt, und deutet auch an, dass sie zum Teil auch mehr über das Christentum wüsste als nominelle ChristInnen über ihre eigene Religion. Der allgemein anerkannten und überwiegend wertgeschätzten Situation religiöser Pluralisierung und der Wahrnehmung, dass mit zunehmender Bekanntheit auch das Interesse aneinander und am interreligiösen Dialog sinkt, wird also beigelegt, dass trotzdem große Wissenslücken vor allem auf christlicher Seite bestehen. Dieses Verhältnis könnte auf zwei – sich nicht ausschließende – Weisen erklärt werden: Zum einen kann es einfach der Fall sein, dass die Interviewten, die ganz überwiegend schon länger im interreligiösen Dialog aktiv sind, nun das Gefühl haben, sich über die Jahre gut kennengelernt und auch viel über die jeweils andere(n) Religion(en) erfahren zu haben, sodass eigentlich keine Fragen mehr offen sind. Angesichts zunehmender religiöser Pluralität halten sie dies aber – fälschlicherweise – auch für ihre Mitmenschen für gegeben. Mit Blick auf diese zeigt sich dann zweitens aber, dass religiöse Pluralisierung mitnichten mit einer profunden Kenntnis der vertretenen Religionen einhergeht. Sich im Alltag zu begegnen und sich grundsätzlich der religiösen Vielfalt in seinem Wohnviertel oder unter seinen KollegInnen bewusst zu sein, ist offenbar alles andere als gleichbedeutend damit, mehr über dieses Thema zu erfahren – und zwar ganz unabhängig von der Haltung, die man zu dieser Vielfalt hat. Es mag zum anderen zum Tragen kommen, was im vorangegangenen Teilkapitel thematisiert wurde: Angesichts der zunehmend hohen Alltagsrelevanz von Medien werden nun mediale Diskurse über Religion geprägt von überregionalen und globalen Ereignissen und Entwicklungen, so gewissermaßen zum sozialen Nahbereich der Betroffenen, und wirken entscheidender auf deren Bild von Religion und religiösen Mitmenschen als dies im persönlichen Kontakt geschieht. Sofern persönliche Begegnungen stattfinden, zeitigen mediale Diskurse weiterhin Effekte auf sie:

»Und ich merke denn dann... auf der Arbeit, wenn ich mit Jugendlichen rede... [4] ääh, ja, dass da, äh... SEHR traditionelle [...] Frömmigkeitsformen... [3] äh... ja, praktiziert werden und//hmm//äh, eine Auffassung vom Islam vertreten wird teilweise unter den Jugendlichen, die wenig dialogfähig ist...//mmh//DAS macht mir dann denn da, ääh, Sorgen, ja?//mmh//[6] Und [...] katholischerseits erleb ichs teilweise auch... also dass Leute, die nicht in der Nordstadt WOHNEN...//mhh//Schwel-

lenängste haben in die Nordstadt zu GEHEN.//mmh//Und konservative Mitglieder von Nordstadtgemeinden möglicherweise auch nicht unbedingt in Moscheen gehen.» (Birgit)

In ihrer Arbeit verzeichnet Birgit mithin zwei Konsequenzen solcher Entwicklungen, wie sie im vorangegangenen Teilkapitel angesprochen wurden: Die zunehmend konservativer werdende Religiosität muslimischer Jugendlicher auf der einen Seite, und die Angst katholischer Deutscher vor MuslimInnen, ihren Gebäuden und den durch sie geprägten Wohnvierteln auf der anderen Seite. Während die Interviewten naheliegender Weise allesamt keine Scheu vor der interreligiösen Begegnung haben, wirft diese Erzählung also auch noch einmal ein Schlaglicht auf Milieus neben denen der Befragten, in denen religiöse Vielfalt ablehnend oder mit Angst betrachtet wird.

Auslaufende Diskurse: Kopftuchdebatte als Dauerbrenner und alternative Religiosität

Hier und da flackern in den Interviews auch noch andere tagesaktuelle Themen auf, in den frühen Interviews aus dem Jahr 2015 sind dies vor allem Bezüge auf das im Januar 2015 gefällte sogenannte ‚Kopftuchurteil‘, bei dem das Bundesverfassungsgericht sich noch einmal mit dem prominenten Urteil von 2003 befasste, in dem im Falle einer kopftuchtragenden Lehrerin entschieden worden war, dass dem betreffenden Bundesland die gesetzlichen Regelungen fehlten, um ihr, wie zuvor geschehen, die Einstellung in den Schuldienst verweigern zu können. 2015 nun präzisierte ein erneutes Gerichtsurteil, dass ein pauschales Kopftuchverbot für Lehrkräfte in öffentlichen Schulen nicht verfassungskonform sei. Das Kopftuch als Beispiel und die dahinterliegenden Fragen der Reglementierung individueller Religiosität durch (insbesondere staatliche) Institutionen war auch in den besuchten Gruppen für interreligiösen Dialog ein Thema von anhaltendem Interesse, das die Gemüter auf Podiumsdiskussionen und anderen Diskussionsveranstaltungen seit Jahren offenbar besonders beschäftigte, und für einige der Interviewten oder ihre Verwandten auch Fragen von vergleichsweise existentiellen Interesse berührte – etwa wenn es ihre Einstellung als Lehrerin in den Schuldienst oder als Ärztin in kirchliche Institutionen betraf. Mit diesem Themenstrang, der nicht an die Präsenz der bisher angesprochenen Diskurse heranreicht, zeigt sich dennoch eine weitere Facette der interreligiösen Begegnung: Diejenige im beruflichen Alltag, in dem religiöse Ausdrucksformen auch Jahrzehnte nach der Immigration zahlreicher ArbeitsmigrantInnen immer noch einer rechtlichen Regelung

bedürfen. Die Wahrnehmung anderer Religionen beschränkt sich hierbei erneut ausschließlich auf MuslimInnen, und zeichnet sie in diesem Diskurs als Steine des Anstoßes in einer Berufswelt, an die der Anspruch gestellt wird, reibungslos zu funktionieren. Dabei ergreifen die Befragten aus dem interreligiösen Dialog häufig Partei für die Präsenz religiöser Symbole im öffentlichen und halböffentlichen Raum, nichtsdestotrotz werden MuslimInnen und ihre religiöse Praxis auch hier oft wieder zu Objekten einer konfliktbezogenen Berichterstattung.

Der Vollständigkeit halber ist abschließend anzumerken, dass auch Formen alternativer Religiosität jenseits von muslimischen und christlichen Traditionen weiterhin eine Rolle spielen – allerdings von abnehmender Bedeutung. Während in früheren Dekaden eine größere Gruppe der Befragten damit in Kontakt stand, sind es gegenwärtig noch Andrea, die Elemente verschiedener asiatischer und esoterischer Traditionen fest in ihren Alltag und ihren Glauben integriert hat, sowie Birgit, die zumindest in Verbindung mit ihrem interreligiösen Engagement ein besonderes Augenmerk auf mystische Traditionen legt. Für eine allgemeinere Wahrnehmung religiöser Vielfalt oder einzelner anderer religiöser Traditionen ebenso wie den Austausch mit konkreten Gegenübern scheint dieses Feld also kein zentraler Aspekt mehr zu sein. Auch andere Entwicklungen, etwa Veränderungen innerhalb des christlichen Feldes, wie sie sich in religionssoziologischen Beobachtungen des neuen Jahrtausends niedergeschlagen haben, finden nur am Rande Eingang in die Erzählungen, etwa mit Blick auf die institutionelle Veränderung von Kirche, weg von der Ortsgemeinde hin etwa zur Personalgemeinde.

Die ›Flüchtlingskrise‹ 2015: Neue Andere kommen aufs Feld

Die Interviews, die diesen Analysen zugrunde liegen, fanden überwiegend zeitnah zu den Terroranschlägen auf die Redaktion von »Charlie Hebdo« statt, sodass diese häufig die gegenwartsbezogenen Erwägungen prägten. Einige allerdings wurden auch im Zeitraum der sogenannten ›Flüchtlingskrise‹ 2015 geführt, im Zuge derer im Sommer 2015 die Zahl der nach Europa Flüchtenden sprunghaft anstieg – was zum einen zur Wiedereinführung von Grenzkontrollen an den südlichen Grenzen Deutschlands am 13. September 2015 führte³³, zum anderen zu einer erbitterten Diskussion über die Legitimität

33 Vgl. Pressemitteilung des Bundesministerium des Innern vom 13.09.2015, <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/kurzmeldungen/DE/2015/09/grenzkontrollen-an->

der Geflüchteten und ihrer Aufnahme in Deutschland. Im Oktober 2014 entstand außerdem die islam- und fremdenfeindliche Bewegung »Pegida« (»Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes«), die wöchentliche Kundgebungen in Dresden abhielt, die besonders um den Jahreswechsel 2014/15 sowie im Oktober 2015, vermutlich als Reaktion auf die angestiegenen Geflüchtetenzahlen, großen Zulauf erfuhren.³⁴

Dabei muss angemerkt werden, dass zu diesem Zeitpunkt der Erhebung die Debatte um die Geflüchteten aber noch nicht so sehr mit dem Terrordiskurs verknüpft ist. Diese Verbindung geschah mit besonderer Schlagkraft erst im Laufe der Jahre 2016 und 2017, ausgelöst unter anderem durch Einzelfälle von gewalttätigen Geflüchteten, insbesondere dem Fall von Anis Amri, einem jungen Tunesier, der als Geflüchteter über Italien und die Schweiz illegal nach Deutschland einwanderte und dort am 19. Dezember 2016 einen Anschlag auf einen Berliner Weihnachtsmarkt verübte. 2015 aber prägen noch andere Erzählungen die Wahrnehmung von und Begegnung mit anderen Religionen, insbesondere dem Islam. In diesen geht es vor allem um die hohe Zahl der Geflüchteten, die in der Regel zum Teil ängstlich beäugt wird, und damit in Verbindung um die vermutete Andersartigkeit der Neuankommenden. Dies findet sich teilweise auch in den Interviews wieder:

»Also die europäische Kultur und die orientalische Kultur sind völlig anders.//mhm// Völlig anders. Aber das soll nicht dazu dienen oder, doch, dazu [...] dienen, äh, gemeinsam, äh, miteinander zu leben und, äh – sich gegenseitig verstehen, akzeptieren und, äh, tolerieren. Also nich, äh, gegenseitig kämpfen« (Hasan).

Gemäß der Selektion der InterviewpartnerInnen, die alle schon länger im interreligiösen Dialog aktiv sind, wird dies aber hier positiv gewendet: Die verschiedenen Kulturen sollen sich gegenseitig tolerieren – und möglicherweise auch bereichern – ihre Gegensätzlichkeit wird also nicht zwingend mit Abneigung oder Gewalt verbunden.

Auch die muslimischen Befragten richten sich in ihren gegenwartsbezogenen Erzählungen auf den Flüchtlingsdiskurs und dessen Thematisierung der persönlich und kulturell »fremden« Neuankommenden; die Begegnungen

der-grenze-zu-oesterreich-wiedereingef%C3%BChrt.html (zuletzt abgerufen am 30.09.2019).

34 Vgl. für die Teilnehmendenzahlen an »Pegida«-Kundgebungen in Dresden <https://de.wikipedia.org/wiki/Pegida> (zuletzt abgerufen am 11.07.2017).

mit ChristInnen spielen in diesen Interviewabschnitten keine Rolle mehr. Dies kann sich auch darin erklären, dass die befragten MuslimInnen nun schon lange in Deutschland leben, bereits im interreligiösen Dialog aktiv sind und sich zudem möglicherweise nun im Hinblick auf die neuankommenden Geflüchteten eher als in einer Koalition mit den christlichen Gegenübern befindlich fühlen. Im Rahmen des Flüchtlingsdiskurses ist Religion für die Befragten zu diesem Zeitpunkt aber noch nicht einmal das Hauptthema. Zwar sind unter den Geflüchteten viele MuslimInnen, dies spielt gerade im Jahr 2015 aber zunächst eine untergeordnete Rolle:

»Und die NÄCHSTE Herausforderung ist ja jetzt, dass auch die ganzen Flüchtlinge//mh//gar nicht zwingend in den Moscheen landen und DA auch die Hauptfragestellung ja nicht ist, wie ist das Christentum, sondern wie ist die deutsche Gesellschaft« (Barbara).

Im Vordergrund steht vielmehr zunächst die Grundversorgung der Geflüchteten, die viel auch von Ehrenamtlichen gestemmt wird und als dringliche Aufgabe unter christlichen und muslimischen, alten und jungen Befragten wahrgenommen wird:

»Wir müssen EFFEKTIV POSITIV für die Gesellschaft wirken! Wir haben Flüchtlinge hier, die müssen wir bedienen! Wir haben, äh, äh, ZUKUNFT zu sichern. Das ist eine sehr schwierige Welt!« (Yusuf, ähnlich auch bei Andrea)

Für den interreligiösen Dialog scheint diese Entwicklung ambivalente Konsequenzen zu haben. So berichtet Lorena, dass im Zuge des Zuzugs von Geflüchteten auch die Zahl der Engagierten wächst und möglicherweise auch die religiös-institutionelle Infrastruktur ausgebaut wird. Auf der anderen Seite kann sich dieses ehrenamtliche Engagement vom interreligiösen Dialog abwenden, weil andere Erfordernisse als dringlicher wahrgenommen werden:

»meine Motivation reicht einfach im Moment nicht aus, da noch mehr zu tun und wo ich auch eher tendiere- also wenn ich jetzt irgendwie nochmal Energie aufbringe, dann würde ich auch gerne nochmal mehr so im Flüchtlingsbereich jetzt auch tätig werden//mhh klar//. Weil ich finde, da ist irgendwie jetzt MEHR Handlungsbedarf als im- im interreligiösen Dialog [lacht kurz auf].« (Yvonne)

Im Zuge der Flüchtlingsdebatte ist Religion also zeitweilig nicht so präsent wie etwa in den Diskursen um Terroranschläge in den Jahren nach 9/11, und gerade auf der Ebene der persönlichen Begegnung im lokalen Engagement scheinen zudem andere Themen dringlicher als die religionsbezogene Aus-

einandersetzung mit den Geflüchteten.³⁵ Zumindest mittelbar bedeutet dies aber auch, dass auch in diesem Diskurs die vornehmlich muslimischen Neuankommenden vor allem als hilfebedürftig wahrgenommen werden.

Mit Blick auf die jüngsten Diskurse rund um religiöse Vielfalt und interreligiöse Begegnung zeigt sich also ab 2015 zunächst das Aufkommen von Debatten rund um die Zuwanderung Geflüchteter nach Deutschland. Hier wird auch deutlich, wie die breiteren Diskurse sich in den Erzählungen der Befragten niederschlagen, aber nicht deckungsgleich sind: Während die breitere Wahrnehmung die Zuwanderung kritisch bis angsterfüllt beäugt, wird dies unter den Befragten als Bereicherung betrachtet, teilweise religiös legitimiert und als Aufgabe verstanden. Für den interreligiösen Dialog hat die Zuwanderung ambivalente Effekte – er erfährt zwar manchmal neue Aufmerksamkeit, die dort Engagierten wenden sich nun aber zum Teil auch anderen Aufgaben zu, die sie in diesem Zusammenhang als dringlicher einschätzen. MuslimInnen im lokalen Umfeld gelten für sie mithin als hilfebedürftig, die diskursive Verbindung mit potenziellen Terroranschlägen in Deutschland erfolgt erst später und zeichnete sich daher auch in den Interviews noch nicht ab. Jenseits dieses Diskurses zeigt sich eine weitere Ambivalenz in Bezug auf die gegenseitige Bekanntheit miteinander: Während man sich weithin als in einer religiösen Vielfalt angekommen versteht und die im Dialog Aktiven auch den Eindruck haben, nun wüsste man voneinander Bescheid, zeigt sich in anderen Zusammenhängen durchaus öfter Unkenntnis der anderen Religion, insbesondere auf Seiten der ChristInnen. Was für die im Dialog Aktiven gilt, scheint also keine größere Breitenwirkung erzielt zu haben, die bewusste und dazulernende interreligiöse Begegnung mithin keine Kreise gezogen zu haben.

Wie auch im letzten Teilkapitel richten sich Erzählungen der Wahrnehmung anderer Religionen jetzt beinahe ausschließlich auf MuslimInnen, unabhängig davon, ob es sich um christliche oder muslimische Befragte han-

35 In Teilen scheint sich hier eine Besonderheit aus den Jahren der Arbeitsmigration zu wiederholen: Weil für die Neuankommenden zu diesem Zeitpunkt weder das Interesse an einem religionsbezogenen Austausch eine hohe Priorität hat noch sie die für den religionsbezogenen Austausch notwendigen Sprachkenntnisse aufweisen, wird die religionsbezogene Auseinandersetzung mit den Geflüchteten eher wieder über sie geführt, nicht mit ihnen. Die Frage, was die hohen Zahlen muslimischer Einwanderer für Gesellschaft und Alltagsleben bedeuten, wird in Teilen zwar in den Interviews oder in den bestehenden Dialoggruppen vor Ort erörtert, aber (noch) nicht im direkten Austausch mit den Betroffenen selbst.

delt. Dies mag damit erklärt werden, dass die befragten MuslimInnen nun schon reichlich Gelegenheit zum Kontakt mit ChristInnen hatten, während von christlicher Seite immer noch erste Begegnungen mit MuslimInnen stattfinden. Noch naheliegender ist aber auch, dass die nun virulenten Erzählungen überformt sind von Mediendiskursen, die inzwischen übermächtige Bedeutung erlangt haben – und in ihnen Islam und MuslimInnen einer der zentralen Anlässe bzw. Objekte für Berichterstattung sind, sodass sich eben die Wahrnehmung ›anderer Religionen‹ ganz vornehmlich auf die Auseinandersetzung mit MuslimInnen beschränkt, und diese auch für alle Beteiligten verstärkt ins Blickfeld rückt.

4.1.8 Zwischenfazit

Dieses Kapitel leitete die Frage an, was die Befragten als religiöse Pluralität wahrnehmen, wie sie diese wahrnehmen, und mit welchen Erfahrungen diese Wahrnehmungen verknüpft und kontextualisiert werden. Dabei zeigte sich, wie diese Erfahrungen und die zugehörigen Deutungen religiöser Vielfalt immer auch Spiegel ihrer Zeit sind, indem auch individuelle Konstellationen immer schon durch zeittypische Diskurse überformt und mithin vorgeordnet sind. Im Material wurde deutlich, dass es zwar die Wahrnehmung einer allgemeinen religiösen Pluralität als zunehmenden Ist-Zustand der deutschen Gesellschaft gibt, und dies zu der Annahme verleitet, man kenne sich damit gegenseitig auch gut genug. In Bezug auf Erfahrungen und Haltungen zu anderen Religionen und ihren Gläubigen allerdings stärkte das Material letztlich jene anfänglich aufgeworfenen Überlegungen, die darauf hinwiesen, dass in der Wahrnehmung die Landschaft religiöser Vielfalt *de facto* in einzelne religiöse Traditionen oder Teilströmungen seziert wird. Die Erzählungen machten aber auch eindrücklich deutlich, wie stark sich allein die Bezugsfelder dieser Wahrnehmungen im Laufe der Jahrzehnte wandelten: Ist in der Vorkriegs- und Kriegszeit ein christliches Umfeld selbstverständlich, sei es als religiöser Anbieter oder als Sozialzusammenhang, wird in den Nachkriegsjahren auch durch binnendeutsche Migration christliche Bikonfessionalität zur identitätsrelevanten religiösen Pluralität. Mit der Ankunft der sogenannten GastarbeiterInnen differenziert sich zwar in statistischer Hinsicht die religiöse Landschaft in Deutschland, dies rückte aber erst deutlich später ins breitere Bewusstsein – zunächst werden die MigrantInnen über ihre Nationalität identifiziert und Unterschiede vor allem über Kultur zugerechnet. Erst zu einem Zeitpunkt, an dem der Islam durch tagespolitische, überregionale

und internationale Ereignisse breiter thematisiert wird, verschiebt sich auch die Wahrnehmung der betreffenden MigrantInnengruppen und sie werden primär als Andersreligiöse – nämlich MuslimInnen – gedeutet.

Dies geschieht dann naturgemäß medial vermittelt. Im Zuge des Mediatisierungsprozesses werden mediale Diskurse zum neuen sozialen Nahbereich der Interviewten, indem sie ganz vorrangig das Bild von Islam und MuslimInnen prägen. Wie dieses Bild beschaffen ist, hängt von historischen Wegmarken und den sich um sie herum (fort-)schreibenden Diskursen ab: In den 1980er Jahren sorgen weltpolitische Entwicklungen dafür, dass vermehrt muslimische Geflüchtete in Deutschland ankommen, MuslimInnen werden damit von UnterstützerInnen der deutschen Wirtschaft zu Hilfsbedürftigen. War der zuvor nur vereinzelt einsetzende interreligiöse Dialog mit MuslimInnen vor allem vom Interesse an den inzwischen sesshaft gewordenen ArbeitsmigrantInnen der 1960er und 70er Jahre geprägt, richtet sich nun hilfeleistende Zuwendung auf die Geflüchteten, angesichts von Kriegen wie dem Irakkrieg werden Friedensgebete initiiert – und so noch einmal verstärkt der Fokus auf Religion gerichtet. Dieses Bild der MuslimInnen wendet sich noch einmal radikal mit dem Beginn des neuen Jahrtausends und den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001:³⁶ Islam wird nun vorrangig als Bedrohung wahrgenommen, MuslimInnen, so die Erwartungen, müssen nun ihre Religion erklären und sich als integrierte und engagierte MitbürgerInnen erweisen. Auch wenn die erneut starken Fluchtbewegungen rund um den Sommer 2015 zu diesem Zeitpunkt noch nicht primär mit Terrordiskursen verknüpft werden, sind diese Bedrohungsdiskurse noch aktuell, und so herrscht auch hier Angst vor ›Überfremdung‹ und radikaler Religiosität vor.

Jenseits der Auseinandersetzung mit Islam und MuslimInnen flammen nur kurz andere Elemente religiöser Vielfalt auf: Insbesondere in den 1960er und 70er Jahren wird für viele Befragte aus dem christlichen Milieu die Auseinandersetzung mit alternativen Weltanschauungen wie Anthroposophie und Existentialismus, später auch Zen und Sufismus virulent. Abgesehen von wenigen Ausnahmen manifestiert sich diese Beschäftigung aber kaum

36 Diese Beobachtung darf nicht verwechselt werden mit der Annahme, dass diese Narrative aus dem Nichts entstünden und/oder sich tatsächlich hauptsächlich an den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001 entzündeten. Vielmehr deuten Untersuchungen zur Darstellung des Islams in den Medien darauf hin, dass auch mit den jüngeren Diskursen über den Islam jahrhundertealte Narrative von einem grundsätzlichen Gegensatz von Orient und Okzident reaktiviert werden (vgl. etwa Hafez 2010).

langfristig in der religiösen Praxis oder den Überzeugungen der Befragten, sondern bewegt sich zwischen kürzerem Ausprobieren und der In-Verhältnis-Setzung zu den breiteren gesellschaftlichen ›Sekten‹-Diskursen, die diese Weltanschauungen abwerten und/oder als Gefährdung rahmen. Allein, auch die kürzere Auseinandersetzung mit alternativen Weltanschauungen sorgt dafür, dass die christlichen Befragten ihr christliches Umfeld und ihre eigene Zugehörigkeit dazu nicht mehr als selbstverständlich hinnehmen und ihre eigene christliche Identität hinterfragen – und im Zweifelsfall neu schärfen. Damit wird aber auch deutlich, dass sich die Haltungen zu Existentialismus, Anthroposophie u.ä. grundlegend von jener zum Islam unterscheiden: Bei letzterem wird eine Auseinandersetzung von außen gewissermaßen aufgedrängt, als Option zur Konversion ist er für die Befragten aber nicht interessant. Auch dies zeigt deutlich, wie unterschiedlich die Haltungen zu den sezierten Elementen religiöser Vielfalt sein können.

Insgesamt zeigen diese Ausführungen: In der individuellen Wahrnehmung ist religiöse Pluralität kein entscheidender Aspekt, vielmehr sind spezifische Konstellationen von Pluralität entscheidend: Die Wahrnehmung von und Haltung zu religiöser Vielfalt hängt also ab von der betreffenden Religion, von Ereignissen und Entwicklungen insbesondere auch auf Meso- und Makroebene und ganz entscheidend von deren Vorordnung durch (mediale) Diskurse. Dass religiöse Vielfalt in Deutschland alltäglich ist, wird auch von den Befragten so wahrgenommen, ist aber kaum mit ihrem Wissen über andere Religionen oder ihrer Haltung gegenüber diesen verbunden. Direkte Begegnungen werden damit wohl häufiger, aber nicht gleichzeitig relevanter für die Wahrnehmung von religiöser Vielfalt – das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Pluralität ist mithin vielmehr die kontextualisierte und relationale Deutung anderer Religionen, und diese kann sehr unterschiedlich aussehen: So kann eine Vertrautheit mit dem Judentum gefühlt werden, obwohl keinerlei persönlicher Kontakt besteht, etwa aufgrund der Familiengeschichte oder der starken Rezeption von Aufarbeitungsdiskursen der späteren Nachkriegszeit. Gleichzeitig können Islam und MuslimInnen hochkritisch wahrgenommen werden, obwohl ihnen alltäglich begegnet wird. Diskurse sind gewissermaßen also die Orte, an denen religiöse Pluralität erfahren wird – der soziale Nahbereich kann demnach nicht mehr sinnvoll territorial-geografisch verstanden werden, sondern als primär diskursiv geprägtes Feld. Milieu und Generation sind die davon geprägten Zusammenhänge, und für die Haltung zu religiöser Pluralität mithin entscheidender als religiöse Zugehörigkeit oder Herkunft.

Dies ist abschließend auch aufschlussreich für die Unterscheidung der Erfahrungen christlicher und muslimischer Befragter: Während einerseits MuslimInnen natürlich die vorrangigen Objekte religionsbezogener und allgemein-politischer Berichterstattung sind, teilen muslimische und christliche Befragte viele Erzählungen, gerade mit Blick auf die jüngeren Dekaden, rezipieren sie doch die gleichen Diskurse, die Islam mit Terror und Gewalt verbinden. Die Wahrnehmung (sezierter) religiöser Vielfalt ist also ganz ähnlich, der Umgang damit allerdings unterscheidet sich naheliegenderweise. Diese Schieflage im Kontakt zwischen ChristInnen und MuslimInnen wie auch die generationalen Unterscheidungen ihrer gegenseitigen Wahrnehmungen werden in den folgenden Kapiteln noch detaillierter thematisiert.

4.2 Wahrnehmungen religiöser Pluralität: Eine generationale Ordnung

Aufgrund unseres Fokus auf die biografischen Verläufe wurde deutlich, dass durch die darin erzählten und von uns im letzten Kapitel vorgestellten zeitgeschichtlichen Ereignisse und Diskurse unser Sample je nach Geburtsjahrgang unterschiedlich geprägt ist. Solche Prägungen sind zwar nicht unveränderlich, schichten sich letztlich bei den älteren Personen biografisch auf und bilden insofern eine Gemengelage von möglichen Mischungen und Präferenzen, dennoch wurde deutlich, dass durch die in Kapitel 4.1 genannten Ereignisse und Diskurse Pfade der Biografie beeinflusst wurden, insbesondere, wenn sie in der formativen Phase des Erwachsenwerdens und somit für die weiteren zukünftigen Wege der Befragten bedeutend waren. Solchen unterschiedlichen Pfadabhängigkeiten in den Generationen möchten wir anhand der biografischen Verläufe und ihrer diskursiven und ereignishaften Kontexte im folgenden Kapitel nachgehen. Die Kategorie Generation nutzen wir also im Folgenden als eine, die die diskursive Einschreibung der Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität in den Biografien ordnet. Dabei gehen wir davon aus, dass sich daneben auch Diskurse und Ereignisse in den biografischen Verläufen als bedeutsam finden lassen, die erst jüngere Generationen hervorgebracht haben, die aber von den älteren Generationen ebenfalls aufgegriffen wurden. Solche generationalen Diskurs-Aufschichtungen lösen allerdings die unten zu beschreibenden Pfadabhängigkeiten nicht gänzlich auf, sodass von generationalen Prägungen der Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität gesprochen werden kann.

In diesem Unterkapitel wollen wir zunächst unsere spezifische religions- und kulturwissenschaftliche Anlehnung an den Begriff der Generation erläutern (Kap. 4.2.1), anschließend ersten empirischen Hinweisen auf Generationenumbrüche in der statistischen Erforschung von Kirchenmitgliedschaftskohorten nachgehen (Kap. 4.2.2), um dann in das Material unserer Untersuchung zu gehen und drei unterschiedliche Generationen vorzustellen (Kap. 4.3.3), die allerdings auch binnen-generational diverse Ausdifferenzierungen, Durchkreuzungen und Aufschichtungen aufweisen, die dann abschließend überblicksartig noch einmal fokussiert werden (Kap. 4.2.4).

4.2.1 Zu einem kulturwissenschaftlichen Begriff der Generation

Der Begriff der Generation ist in sozial-, kultur- und geschichtswissenschaftlichen Forschungen vielfältig diskutiert und angewendet worden.³⁷ Angestiftet hat die wissenschaftliche Aufmerksamkeit für die Kategorie Generation Karl Mannheim, um den historischen Wandel und seine Verbindung zum Individuum zu erklären. In seinem Aufsatz »Das Problem der Generation« definiert Mannheim den Zusammenhang der Generation als »schicksalhafte verwandte Lagerung im Raum« (1928/1964: 526). Mit einer solchen schicksalhaften generationalen Lagerung verwies er auf die Möglichkeit, im gleichen Alter an ähnlichen Ereignissen zu partizipieren und so eine gemeinsame »Erlebnisschichtung« (ebd.) aufzubauen. Der »Zeitgeist« und die »intellektuellen Eliten« waren dabei für Mannheim diejenigen Größen, die den generationalen Wandel weitertrugen. In einem stärker an moderne diversifizierte Verhältnisse anschließenden Verständnis dieses Verhältnisses von historischem Wandel, Individuum und Generation als kollektive Trägerschaft hat die Sozialwissenschaftlerin Beate Fietze (2009) demgegenüber einerseits auf den Einfluss von Öffentlichkeiten im Habermas'schen Sinne einer öffentlichen Arena, in der um konkurrierende Situationsdeutungen der Gesellschaft gestritten wird (vgl. ebd.: 102), hingewiesen³⁸ und andererseits auf die je spezifische biografisch-narrative Produktion und Verarbeitung solcher Situationsdeutungen innerhalb einer lebenszeitlichen Generation (vgl. ebd.: 113-136) aufmerksam gemacht. Hieran wird bereits deutlich, dass es damit auch durchaus strittig

37 Vgl. hierzu für viele z.B. Fietze 2009.

38 Hier nennt sie z.B. die wichtige Rolle der Massenmedien, aber auch politischer und ökonomischer Eliten.

ist, was eine Generation ausmacht bzw. es kann auch widerstreitende Gleichzeitigkeiten in derselben geben. Das erscheint uns in stark ausdifferenzierten Gesellschaften heute sogar wahrscheinlicher. Immer wieder diskutiert werden auch die Fragen, wie lange eine Generation währt, inwiefern sich Generationen überlappen und auch verändern können.

Im Anschluss an Fietze verstehen wir im Folgenden Generationen als historische Träger von spezifischen neuen Deutungsmustern, die sich lebensgeschichtlich vor allem in der formativen Phase der Spät- und Postadoleszenz im öffentlichen Raum entfalten und diesen wie ihre Träger und Zeitgenossen prägen. Entwicklungspsychologisch wird diese Phase etwa in das Alter zwischen dem 17. und dem 25. Lebensjahr gesetzt, da in dieser Lebensphase ein besonderer Erfahrungsmodus für die gegenwärtige Lebenszeit vorherrsche, deren Matrix auch die biografisch-narrative Sinnbildung späterer Jahre prägt – auch wenn sie sich durch weitere Erfahrungsaufschichtungen ggfs. davon absetzend damit auseinandersetzt (vgl. Fietze 2009: 119–121). Insofern ist zwar »die Dauer einer Generation mit ihrer Lebensdauer identisch« (ebd.: 131) gedacht, aber sie ist nicht identisch mit ihrer gesellschaftlichen Wirkungsdauer, da neue Generationen vor dem Hintergrund neuer Ereignisse und Diskurse um neue Situationsdeutungen mit ihr konkurrieren. Der generationale Zusammenhang wird hier zudem als Problemzusammenhang, nicht als Lösungszusammenhang verstanden; das heißt diejenigen, die in ihrer – entwicklungspsychologisch gesehen – formativen Phase beispielsweise die 1968er-Bewegung geprägt haben, müssen diese Ereignisse biografisch-sinnhaft nicht in gleicher Weise gedeutet haben. So sind sowohl die BefürworterInnen als auch die GegnerInnen der 68er-Bewegung kulturell zur gleichen Generation zugehörig zu verstehen.³⁹

Das Spezifikum der generationalen Perspektive auf Prozesse gesellschaftlichen Wandels

»besteht nun gerade in der Aufmerksamkeit dafür, dass die Wahrnehmungs- und Erfahrungsverarbeitung der Exponenten historischer Generationen an ihren lebensgeschichtlichen Erfahrungs- und Interpretationshorizont gebunden ist.« (Fietze 2009: 113)

39 Insofern ist mit dem kulturwissenschaftlichen Generationenkonzept die Wahrnehmung einer inter- wie intragenerationalen Pluralisierung nicht völlig ausgeschlossen, entgegen der Wahrnehmung der Kritiker solch generationaler Betrachtung (z.B. Day 2014), vielmehr erklärt dies die Gleichzeitigkeit von z.B. auch ungleichen »religiösen Generationen« (vgl. dazu auch Gärtner 2016: 6).

So konnten zwar verschiedene Positionen zu z.B. der 68er-Bewegung eingenommen werden, allerdings war sowohl die 68er-Bewegung dieser Generation lebensgeschichtlich einflussreich als auch die möglichen Positionierungen dazu durch diskursive Rahmungen der Zeit begrenzt.

Dabei müssen solche Interpretationshorizonte bzw. Rahmungen nicht bewusst sein. Wir schließen uns hier der Fruchtbarmachung des Mannheim'schen Konzepts durch Monika Wohlrab-Sahr (2002) an, die unter Aufnahme der Überlegungen von Joachim Matthes (1985) generationale Lagerungen als sich diachron (also intergenerational) wie auch synchron (also intragenerational) gegenseitig abgrenzende implizite Muster von Weltwahrnehmung und Habitus versteht, deren Konturen erst durch eine Rekonstruktion sichtbar werden. So betont Wohlrab-Sahr, dass z.B. Ergebnisse von quantitativen Kohortenbefragungen die generationale Weltwahrnehmung statistisch repräsentieren und politische Diskurse und Umwälzungen diese politisch beeinflussen oder ein Ausfluss von ihr sein können, aber nicht mit ihr gleichgesetzt werden dürfen. Vielmehr bedürfe die Rekonstruktion der generationalen Weltsicht und des generationalen Habitus einer Analyse, wie die jeweiligen Generationen

»Zusammenhänge herstellen, welche Relevanzen sie geltend machen, welche Ursachen sie identifizieren und welche Attribuierungen sie dabei vornehmen« (ebd.: 210).

Insofern versteht Wohlrab-Sahr das Generationskonzept als ein grundlegend kulturelles, das insbesondere zu den symbolischen Dimensionen des Sozialen vordringen müsse. Religion sei dabei als soziale Größe, die in Form von einflussnehmenden Religionsgemeinschaften die Grenzen des Verfügbaren und des Unverfügbaren in der Gesellschaft verhandelt, besonders geeignet, um generationale Unterschiede darzulegen (vgl. ebd.). Unseres Erachtens zeichnet sich allerdings auch neben solchen diskursiven Prägungen durch Religionsgemeinschaften eine biografisch-narrativ sedimentierende generationspezifische Positionierung zu Religion und Religiosität ab, die sich in generationentypischen Relevanzen und Deutungsmustern (mit ihren Attribuierungen, Ursachenanalysen etc.) äußert. Beginnt sich also beispielsweise Ende der 1970er Jahre durch das Aufkommen von Befreiungs- sowie feministischer Theologie zeitweilig eine öffentliche Deutung von Theologie als emanzipative Arbeit am Sozialen auszubilden, dann sind hier generationspezifische biografische Positionierungen dazu zu finden wie die, trotz fehlendem besonde-

ren Interesses an Religion und Religiosität katholische Theologie zu studieren.

Unter Aufnahme dieser Überlegungen zur Identifizierung generationaler Weltansichten sind wir im Folgenden insbesondere Unterschieden in Bezug auf die Wahrnehmung und Verarbeitung von Religion und religiöser Pluralität auf der Grundlage des biografischen Materials sowie unter Rückgriff auf die relevanten zeitgeschichtlichen Diskurse (s. Kap. 4.1) nachgegangen. Wir möchten daher nun zeigen, wie sich anhand der die Denk- und Handlungsmöglichkeiten prägenden gesellschaftlichen Diskurse und Ereignisse historisch-deskriptive generationale Typiken der subjektiv artikulierbaren und artikulierten biografischen Wahrnehmung und Verarbeitung von Religion und religiöser Pluralität ausgebildet haben. Während also das vorhergehende Kapitel 4.1 vor allem die in den biografischen Erzählungen als bedeutsam verhandelten gesellschaftlichen Diskurse und Ereignisse identifiziert hat, soll in der generationalen Betrachtung den an den Biografien orientierten generationentypischen Situations- bzw. Religionsdeutungen nachgegangen werden, die gerade in Auseinandersetzung mit diesen Diskursen in der jeweils spät- und postadoleszenten Phase gebildet wurden und ihre Wahrnehmung von Religion und religiöser Vielfalt nachhaltig prägen.

Bevor wir uns der religionsbezogenen generationalen Ordnung unseres Materials zuwenden, wollen wir im Folgenden zunächst den Blick auf das werfen, was wir neben den zuvor herausgearbeiteten sich verändernden Diskursen über eine sich transformierende Praxis in Bezug auf Religion bereits wissen. Dazu erscheint es uns besonders hilfreich, Statistiken über Kohortenbildungen in Bezug auf religiöse Praxis und religiöse Deutung heranzuziehen, da hier auch nach Hinweisen auf generationale Brüche in Bezug auf Religionsdeutungen gesucht werden kann.

4.2.2 Kohortenbildung und Wandel der Lebensverläufe als Hinweise auf Generationenumbrüche

Die Zuordnung zu bestimmten Generationen erscheint in unserer Untersuchung als ein zentraler Faktor für die Frage, in welcher Form Religion und religiöse Pluralität wahrgenommen und ver- bzw. bearbeitet werden. Das ist insofern nicht überraschend, als dass auch in quantitativen Untersuchungen nicht nur unterschiedliche Altersgruppen, sondern auch unterschiedliche Kohorten in Bezug auf das Verhältnis zu Religion und Kirche bedeutungsvolle Differenzen aufweisen. Solche quantitative Kohortenbildungen, die sich

meist um auffällige Haufenbildungen bezüglich eines Wandels im Verhalten oder in Aussagen anordnen, können ein Hinweis auf kulturelle Generationen sein, das heißt im Hinblick auf veränderte Weltbilder und Deutungsmuster gelesen werden, bilden diese aber selbst noch nicht ab.

So zeigen z.B. die seit 1972 alle zehn Jahre erhobenen Daten zur Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche einerseits, dass ältere Menschen regelmäßig ab etwa 60 eine statistisch signifikant höhere Verbundenheit mit der Kirche aufweisen als die jüngeren Kirchenmitglieder. Dies bleibt auch tendenziell bis heute so. Eine Erklärung dafür ist einerseits die altersspezifische Typik einer stärker einsetzenden Beschäftigung mit Fragen nach dem Sinn des Lebens und des Todes. Andererseits hat diese Alterskurve aber auch eine zeittypische Abflachung erhalten, die auf eine generationale Veränderung hindeutet: Entsprechend der heute erhöhten Neigung zum Austritt aus der Kirche und der geringeren Relevanz von Kirchlichkeit im gesellschaftlichen Alltag und dem z.T. gänzlichen Fehlen religiöser Sozialisation in der Familie auch unter Kirchenmitgliedern ist auch bei Älteren die Verbundenheit mit der Kirche geringer geworden. Dennoch bilden heute immer noch die sogenannten jungen Alten zwischen 60 und 69 Jahren die am stärksten verbundene und gleichzeitig ehrenamtlich aktivste Gruppe (vgl. Spieß/Wegner 2014: 73ff).⁴⁰ Auffällig an den aktuellen Gesamttendenzen ist zudem eine Abnahme der mittleren Verbundenheit: Kirche erscheint nicht mehr als selbstverständlicher wertbindender Hintergrund, sondern man entscheidet sich entweder für die aktive Partizipation oder man steht der Kirche trotz Mitgliedschaft eher fern (vgl. Schädel/Wegner 2014: 86ff).

Das Gesagte gilt in ähnlicher Weise für das katholische Milieu wie aus einer jüngst erschienenen Mitgliedschaftsstudie mit dem Titel »Kirchenmitglied bleiben?« (Calmbach/Flaig/Möller-Slawinski 2019) zu entnehmen ist. Dabei zeigt sich zwar ein äußerst diversifiziertes Bild der Mitgliedschaft in der katholischen Kirche, das auf insgesamt sieben Typen zugespitzt wurde, allerdings kann man auch hier einige auffällige altersbezogene Haufenbildungen identifizieren: So bilden die »Bekennenden« (13 %) zusammen mit den »Kompromisslos-Beharrenden« (13 %) gut ein Viertel der Kirchenmitglieder ab, das der katholischen Kirche sehr verbunden ist. Beide Gruppen haben einen starken Überhang aus der Alterskohorte von über 65-Jährigen.

40 Vgl. auch die überkonfessionellen Auswertungen von Statistiken durch Michael Ebertz (2009) oder Lars Charbonnier (2014).

Die »Gemeindeverwurzelten« (16 %), die ebenfalls sehr loyal zur katholischen Kirche und ihren Werten und Glaubensaussagen stehen, sind relativ ausgeglichen in ihrer Altersverteilung. Für alle drei Typen stellt die katholische Kirche auch heute eine Art moralischen Kompass dar. Demgegenüber setzten sich 32 Prozent der Mitglieder ab, die in der Studie zur Gruppe der »Sozial-Fokussierten« (7 %), die kritisch zur Kirche stehen, zur Gruppe der »Dienstleistungsorientierten« (9 %), die eher ein profanes Bindungsverhältnis zur katholischen Kirche haben oder zur Gruppe der »Religiösen Freigeister« (16 %) gehören. Alle drei Typen sind durch unter 35-Jährige überrepräsentiert. Daneben steht die größte Gruppe der »Entfremdeten« mit 26 Prozent, die durch die Mitglieder mittleren Alters geprägt ist, also den 35- bis 65-Jährigen.

Insgesamt zeigt sich also einerseits eine große Bandbreite von Mitgliedern in der katholischen Kirche, wovon fast die Hälfte zu einer sehr überzeugten Kerngemeinde gehört, denen die alltägliche Orientierung an der katholischen Kirche (ihrem Heilsverständnis und ihrer religiösen Praxis) sehr wichtig ist, und die eher den hohen Alterskohorten angehören, und einer jüngeren engagierten, allerdings auch kritischen und freigeistigen Gruppe, die nicht sehr an den dogmatischen Aussagen der katholischen Kirche hängt, sowie zuletzt einem Viertel der Nicht-Engagierten, die offenbar nur auf einen Anlass warten, die Kirche dann doch zu verlassen. Es scheint also auch hier quantitativ ein Generationenbruch identifizierbar zu sein. Es ist allerdings unklar, worauf er sich genau bezieht, warum diejenigen mittleren Alters noch in der Kirche sind und was die Jüngeren unter den Mitgliedern umtreibt.

Eine wichtige Parallelentwicklung zu diesem Bedeutungswandel von Kirche ist der Wandel der Lebensverläufe. Dieser wird als Wandel von der »Unordnung« der Lebensverhältnisse »ohne Normveränderung« in der Nachkriegszeit (vgl. Mayer 1998: 441) durch Flucht, Vertreibung, hohe Scheidungsraten, Berufsnot der Jugend, zerrüttete Familien, erwerbstätige Witwen etc. hin zu einer Reorganisation der Lebensverhältnisse in Form der sogenannten Normalbiografie verortet. Während die Zeit der »Unordnung« insbesondere die in den 40er Jahren bis in den Anfang der 60er Jahre Geborenen betraf, stellte sich das »institutionalisierte Normalmodell des Lebenslaufs« (Kohli 2002) erst ab Mitte der 1950er Jahre bis zum Anfang der 1970er Jahre ein. Diese »normalbiografische« Idealform meint vor allem die regelhafte chronologische Dreiteilung des Lebensverlaufs: Kindheit, dann Erwachsenenzeit als Aufnahme der Erwerbstätigkeit als lebenslanger Beruf und Gründung einer eigenen Familie, schließlich der Abschluss mit dem Rentenalter als Austritt

aus dem Erwerbsleben. Begleitet und unterstützt wird die Einrichtung dieses Norm(al)verlaufs z.T. bis heute durch gesellschaftspolitische Strukturmaßnahmen wie z.B. die steuerliche Begünstigung von Verheiratung, Abtreibungs- und Selbsttötungsrestriktionen und spezifische Gesetzeslagen (Ehemann als Haushaltsvorstand bis 1972, Scheidungsgesetze, Kinderbetreuungsbedingungen u.ä.), die mit christlich-kirchlichen Normvorgaben und Vorstellungen gekoppelt waren und z.T. noch sind.⁴¹ Für Frauen stellte sich die Umsetzung dieses normalbiografischen Verlaufs allerdings regelhaft eher als brüchig dar, da nach der Kindheit zwar u.U. ebenfalls zunächst ein Beruf gelernt wurde, dann aber spätestens mit dem ersten Kind die Ehe und damit auch die Familienphase einsetzte. Aus der Familienphase stiegen die Frauen nur selten wieder aus, um einen Beruf (geschweige denn den erlernten Beruf) oder andere Lebensprojekte (wieder) aufzugreifen.

Ab Mitte der 1970er Jahre setzte dann einerseits eine Rezession im Arbeitsmarkt ein, andererseits aber auch eine zunehmende Mobilität, die Erfindung der »Pille« als bahnbrechende Verhütungsmethode für alle sowie breitere Bildungsmöglichkeiten und -chancen und damit insgesamt höhere Individualisierungschancen. Zum Teil hat sich dies auch auf die ältere Generation ausgewirkt – was insbesondere für Frauen dann ggfs. Scheidung und/oder den Wiedereinstieg in Berufe u.ä. nach der damals noch recht frühen Familienphase bedeuteten konnte –, besonders aber auf die ganz andere Lebensplanung der jüngeren Generation der ab Anfang der 1960er Jahre Geborenen. Diese jüngere Generation hat verstärkt zunächst einmal keine Kinder bekommen wie auch die Heirat aufgeschoben, die berufliche Entwicklung stand eher an vorderer Stelle. Nach einer Phase des Einknickens von Kinderzahlen in Deutschland zeigt sich heute mit der gesetzlichen Erleichterung der Gleichzeitigkeit von Erwerbstätigkeit und Familie durch weitreichendere Kinderbetreuung und Finanzierung der Anfangsphase junger Familien eine Entspannung bezüglich der Familienbildung; wenngleich das Alter der Familiengründungsphase (Heirat und erstes Kind) dennoch stetig in die Höhe gegangen ist.⁴² Kirche spielt bei diesen jüngeren gesetzlichen Entwicklungen

41 Die kirchlichen Normvorgaben haben sich allerdings im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklung ebenfalls verändert (vgl. dazu die Orientierungshilfe zum Thema Familie der EKD 2013).

42 In den 1970er Jahren betrug das Durchschnittsalter der Frauen, die ihr erstes Kind bekamen, in Westdeutschland noch 24 Jahre, in Ostdeutschland bis 1989 22-23 Jahre. Im Jahre 2015 sind Frauen durchschnittlich mit 29,6 Jahren das erste Mal Mutter geworden (vgl. BMFSFJ 2018: 30).

kaum noch eine öffentlich normierende Rolle, weder als gesellschaftspolitischer Player noch als familiäre Kontrollinstanz – wenngleich dies bis heute auch abhängig von örtlichen Strukturen ist, das heißt, es macht in Bezug auf die Bedeutung von kirchlichen Organisationen einen Unterschied, ob man eher in einem urbanen, kleinstädtischen oder dörflichen Milieu lebt.

Im Kontrast zu einer abnehmenden Relevanz der kirchlichen Dienste und kirchlichen Normgebung wie Kontrolle im Alltag der Menschen steht die Zunahme von Religion und religiöser Pluralität als öffentliches mediales Thema in den letzten Jahren. Bereits in den 1970er Jahren haben sich alternative, auch religiös-alternative Lebensformen im Zusammenhang der gesellschaftlichen Verarbeitung des Bruchs mit der einseitigen Fortschrittserwartung und mit den normativen Repräsentationen der christlichen Kirchen etabliert.⁴³ Heute steht allerdings vor allem die Thematisierung des Islams wie auch die Verbindung von Religion mit weltweiten Konflikten im Fokus der öffentlichen Thematisierung von Religion. Insofern sind statistische Ergebnisse wie hier zur Kohortenbildung immer auch nur in Bezug auf ihre diskursiven gesellschaftlichen Kontexte interpretierbar.

Das Gesagte gilt nicht nur für die autochthone Bevölkerung, die seit Generationen in Deutschland lebt und in der Regel einen evangelischen oder katholischen Hintergrund hat. Die Erosion traditioneller Familienbildung und die zunehmende institutionelle Säkularisierung betrifft auch nach Deutschland migrierte Musliminnen und Muslime. Zwar bringen manche der älteren InterviewpartnerInnen mit muslimischem Migrationshintergrund auch spezifische Einflüsse aus dem Herkunftsland oder durch längere Migrationsgeschichten mit, allerdings betreffen alle migrations- und islambezogenen Entwicklungen und Debatten in Deutschland letztlich ebenfalls beide Gruppen. Dies hat sich bereits bei der Identifizierung und Herausarbeitung der bedeutsamen Diskurse für unsere Befragten gezeigt (Kap. 4.1) und wird sich einmal mehr im folgenden Kapitel erweisen. Gleichwohl wurde auch deutlich, dass die angesprochenen gesellschaftlichen Diskurse MuslimInnen und ChristInnen durchaus unterschiedlich positionieren. Insofern ist es wenig überraschend, dass dies auch zu unterschiedlichen Bearbeitungen, Artikulationen

43 Wie z.B. die New Age-Bewegung, Ökologiebewegung, die Rezeption fernöstlicher Religionen und das Aufkommen von den sog. Jugendsekten (Hare Krisna, Baghwan u.ä.).

und Positionierungen in Bezug auf diese Diskurse führt.⁴⁴ Solche Dynamiken bleiben als unterschiedliche Positionierungen auch in unserer folgenden generationalen Ordnung bestehen, da wir diese – wie oben ausgeführt – als einen gemeinsamen Problemhorizont verstehen, in dem Diskurse gemeinsam als zentral hervorgebracht, z.T. in Gegendiskursen und biografisch unterschiedlich bearbeitet und angeeignet werden. Spezifisch für gegenwärtige kulturelle Generationen ist also ihre inhärente Pluralisierung durch die individuierten Positionierungen, die innerhalb dieser zu den verhandelten dominanten Diskursen eingenommen werden können.

4.2.3 Kulturelle Generationen der Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität

Die folgende Darstellung von Fallbeispielen aus unserem Sample in drei Generationen erfolgt sowohl vor dem Hintergrund des Vergleichs der Biografien wie ihrer Zuordnung zu den sie prägenden Diskursen. Dabei haben wir den sozialisatorischen Hintergrund sowie die formative Phase der Biografien (im Alter von etwa 17-25 Jahren) in den Blick genommen. Dass wir das Konzept der Generation vor allem als eine Möglichkeit zur heuristischen Ordnung unterschiedlicher Diskurse und ihrer zugehörigen Wahrnehmungsweisen von Religion und religiöser Vielfalt verstehen, ergibt sich bereits aus der zuvor dargelegten Erkenntnis, dass biografische Prägungen und Handlungsentscheidungen nach der formativen Phase des jungen Erwachsenen nicht Halt machen. Vielmehr ist von einer Aufsichtung diskursiver Prägungen in Biografien auszugehen. Zudem wirken sich weitere Faktoren wie z.B. Bildung und Urbanität unter Umständen auf die Länge der formativen Phase aus und beeinflussen somit, welcher sozialen Generation gerade diejenigen eher zugehören, die sich in der Übergangsphase von zwei Generationen befinden. Im Folgenden zeigen sich dadurch zeitliche Überlappungen der formativen Phasen wie auch der Alter; das heißt, die zeitlichen Grenzen unterschiedlicher Generationen sind nicht auf das Jahr genau zu bestimmen, auch wenn wir im Folgenden solche Einteilungen formal vorgenommen haben. Die drei Generationen, die wir im Folgenden vorstellen, erstrecken sich fast über die gesamte Altersspanne unseres Samples (Geburtsjahre 1935-1995), ohne dass aber

44 Diesen unterschiedlichen Bearbeitungen, Artikulationen und Positionierungen werden wir in Kap. 5 im Hinblick auf religiöse Identitätsdiskurse vertiefend nachgehen.

auf alle Interviews eingegangen werden kann; zumal für die InterviewpartnerInnen, die ihre Sozialisation und Postadoleszenz außerhalb Deutschlands verbracht haben, hier keine generationentypische Einordnung erfolgen kann. Vielmehr werden besonders typische Fälle oder ggfs. interessante Ausnahmen beispielhaft aufgegriffen.

Die Generation der Jahrgänge 1980 bis 1995⁴⁵

Wie in Kapitel 4.1 dargelegt, ist diese jüngste und zum Zeitpunkt des Interviews zum Teil noch in der formativen Phase befindliche Generation in Bezug auf Religion besonders durch die Diskurse um die Ereignisse von 9/11 geprägt, die den Islam von seiner vormaligen Abwertung als rückständige Kultur hin zu einer religiösen Bedrohung zuspitzen. Gesteigert wird die Präsenz dieses ›religionisierten‹ Migrations- und Islam-Diskurses dabei von der seit spätestens der Jahrtausendwende sich rasant ausbreitenden medialen Vernetzung der Privathaushalte. Religiöse Pluralität in dieser sezierten Facette des Islamdiskurses hat nun sozusagen jedes Wohnzimmer in Deutschland erreicht. Dabei spielen durchaus flankierende Diskurse der Integration und des interreligiösen Dialogs eine Rolle; letzterer wird in der Folge zeitweilig auch staatlich gefördert. Weniger explizit als diese Diskurse werden andere dieser Generation selbstverständliche Hintergründe thematisiert, etwa die fortschreitende Säkularisierung der Gesellschaft, die sich gesamtgesellschaftlich nicht nur am nachhaltig stetigen Rückgang der Mitgliedschaften in den Kirchen wie auch ihrer Stagnation in den heute etablierten islamischen Moscheegemeinden zeigt,⁴⁶ sondern implizit auch z.B. in den Diskursen zur Integration

45 Die Erhebung der Interviews hat zwischen 2014 und 2016 stattgefunden und die Personen sollten über 18 Jahre sein (vgl. dazu eingehender auch Kap. 2). Insofern endete unser Sample hier.

46 Der Anteil von Kirchenmitgliedern hat sich nach der Wiedervereinigung allein zwischen 1990 und 2013 um 16 % (katholische Kirche) bzw. 22 % (EKD) verringert. Der Anteil der Mitglieder in einer der großen Konfessionen ist auf 53,2 % der Gesamtbevölkerung geschrumpft (vgl. fowid 2018). 5,1 % der Bevölkerung in Deutschland bezeichnet die Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid) als »konfessionsgebundene Muslime« (ebd.). In Bezug auf die MuslimInnen ist es schwer, eine objektive Größe für eine Einschätzung des Verhältnisses zu ihrer Religion zu geben. Über die Mitgliedschaft lässt sich in Bezug auf das Verhältnis wenig ablesen, da im Verständnis muslimischer Traditionen jeder Mensch als MuslimIn geboren wird und keine weiteren Aufnahme rituale dazu notwendig sind. Zwar werden die islamischen Verbände weitgehend als Vereinigungen anerkannt, die die islamischen Ritualgebete, Betreuung von MuslimInnen in Not u.ä. anbieten, allerdings muss man dazu nicht

widerspiegelt, wenn hier der Islam fast schon in laizistischer Manier staatlich und zivilgesellschaftlich eingehegt und kultiviert wird. Am ehesten lässt sich die Zunahme des Säkularisierungsdiskurses dabei den Reaktionen der ältesten InterviewpartnerInnen auf eine von ihnen wahrgenommene abnehmende Selbstverständlichkeit von Religiosität ablesen: So merkt z.B. eine Interviewpartnerin an, dass man sich heute nicht mehr nur über konkrete Glaubensinhalte, sondern mittlerweile überhaupt für seinen Bezug auf Religion und seinen Glauben rechtfertigen müsse. Aber auch der Integrationsdiskurs in Bezug auf den Islam bestärkt implizit immer wieder den Säkularitätsdiskurs als einen, der die autochthone Gesellschaft adäquat beschreibe.

Bei den jüngsten InterviewpartnerInnen ohne Migrationshintergrund zeigt sich die Selbstverständlichkeit von Säkularität zunächst auch einfach daran, dass es keine Besonderheit ist, ohne religiöse Sozialisation aufzuwachsen. So ist Jessica (Jg. 1989), die derzeit soziale Arbeit an einer evangelischen Hochschule studiert, zwar in die Nachbargemeinde durch das Bemühen ihrer Großmutter hineingewachsen, die Eltern hatten aber bereits keine Bezüge mehr zu Religion. Jessica ist letztlich sogar konfirmiert worden, ihr Engagement im Bereich einer interreligiösen Mädchengruppe ist allerdings kaum mit Religion verbunden. Über die Teilnahme an Aktivitäten des Jugendpfarramts in der Gemeinde ließ sie sich schließlich selbst zur Jugendleiterin ausbilden. Ihre Motivation dabei richtete sich vornehmlich darauf – wohl angetrieben durch ihre eigenen Erfahrungen –, Kinder, die sich ausgeschlossen und benachteiligt fühlen, zu unterstützen. Religion spielt dabei für sie keine große Rolle und wenn doch, ist auch noch nicht entschieden, auf welche religiösen Traditionen sie jeweils zurückgreifen wird:

»Also ich würde sagen, ich richte mich jetzt quasi nicht nach der Religion, sondern, ich richte mich danach, wie ich über manche Sachen denke. Und da kann's eben

Mitglied sein. In der Regel ist das Verhältnis zu dieser Dienstleistung über Spenden geregelt. Insofern sind Zahlen zu Mitgliedern von Moscheevereinen nur sehr bedingt aussagekräftig. Es gibt allerdings dennoch Hinweise darauf, dass die Zahlen praktizierender MuslimInnen zumindest stagnieren, sowie auch Stimmen von Imamen aus Moscheevereinen, die die geringe Resonanz bei Kindern und Jugendlichen bezüglich der Angebote der Moscheen beklagen (vgl. dazu z.B. Blume 2017 und fowid 2018, die etwa konstant 20 % der in Deutschland lebenden MuslimInnen als »konfessionsfrei« aus ihrer Statistik herausnehmen).

sein, dass ich dann sage, ja, es stimmt im Christentum, aber es stimmt auch im Buddhismus oder so.» (Jessica)

Marcel (Jg. 1984) ist ebenfalls nicht selbstverständlich an Religion und Kirche gebunden. Wie er berichtet, sind seine Eltern im Zuge der 1968er-Bewegung aus der Kirche ausgetreten, sein Vater ist darüber hinaus überzeugter Atheist und Hobby-Astrophysiker. Ohne Mitglied einer Religionsgemeinschaft zu sein, hat die Mutter über ihre Teilnahme am Kirchenchor Kontakt zu einer evangelischen Gemeinde. Über diesen Kontakt fährt Marcel in seiner Jugend mehrfach auf Ferienfreizeiten der Gemeinde mit und lässt sich schließlich – unter starker Auseinandersetzung mit dem Vater – evangelisch taufen.

Religion ist zwar bei beiden, wenn überhaupt, dann traditionell kirchlich geprägt – also nicht über alternative Spiritualität oder Ähnliches – und dies in einem nicht nur geringen Maße, sondern vor dem Hintergrund eines familiären Traditionsabbruchs und einer Neuzuwendung. Angesichts der zitierten Mitgliedschaftsstatistiken der Kirchen lässt sich vermuten, dass eine Neuzuwendung nicht die Regel ist,⁴⁷ gleichwohl zeigt sich im generationalen Zusammenhang auch eine Typik in ihrer biografischen Deutung: So hat diese Generation ganz besonders mit der einerseits nahezu unausweichlichen Präsenz des Islamdiskurses als Bedrohungsdiskurs zu tun und andererseits ist Säkularisierung als impliziter Diskurshintergrund ebenfalls dominant. Der Diskurs über den Islam berührt zwar unsere christlichen InterviewpartnerInnen nicht direkt, regt sie aber durchaus zur persönlichen kritischen Positionierung bezüglich Religion an. Marcel bezieht sich hierauf, wenn er konstatiert, dass Religion nicht intolerant werden dürfe, und Religion auch Schattenseiten haben könne. Auffällig – besonders im Vergleich mit den muslimischen Befragten dieser Generation – ist, dass Religion von beiden nicht grundsätzlich gegen solche Nutzung verteidigt wird. Ihr Zugang zu Religion erscheint eher durchgängig postsäkular verankert: Es ist ein aufgeklärter, aber selbstkritischer Bezug zu Religion als einem möglichen alternativen Konzept von der Welt.⁴⁸ Keiner der beiden legt sich dabei allzu fest. Die Alltagsrelevanz von Religion für sie persönlich ist gering. Verortet wird zumindest die eigene Religion kognitiv oder erfahrungsbasiert als mögliche

47 In unser Sample haben es selbstredend nur die Fälle geschafft, die sich letztlich in irgendeiner Weise für eine Neuzuwendung zum Religionsdiskurs entschieden haben.

48 Der Begriff des Postsäkularen bezieht sich auf Jürgen Habermas. Er wird kontrovers diskutiert (vgl. hierzu z.B. Lutz-Bachmann 2014), erscheint uns aber fruchtbar in obiger Zuspitzung für diese generationale Kultur von Religion.

Erklärung für das, was sich rational nicht erklären lässt: also eine Art Residualkategorie z.B. für ein mögliches jenseitiges Leben (Jessica⁴⁹) oder eine »Restmystik« für Unerklärbares in der Natur (Marcel⁵⁰). Religion selbst ist für sie ein interessantes Surrogat zur Darstellung der Unverfügbarkeit gewisser Lebensbereiche. Religiöse Vielfalt bzw. andere Religionen oder AnhängerInnen anderer Religionen und konkretes religiöses Leben kommen für sie dabei erstmal nicht in den Blick. Zwar präsentieren sie in den Interviews ein Wissen um die religiöse Vielfalt in der eigenen Nachbarschaft oder auch in anderen Ländern, wie sie sie auf Reisen erlebt haben, und auch eine gewisse Neugier. Aber eine Relevanz für das eigene alltägliche Leben scheint dabei kaum durch. So bleiben die persönlichen Bezüge zu FreundInnen und Bekannten mit anderem Glauben – die es durchaus gibt – diesbezüglich entsprechend vage. Das interreligiöse Interesse ist für Marcel eher motiviert durch seine Beziehung zu dem Gemeindepfarrer aus seiner Jugend, zu dem er auch heute noch ein lockeres Verhältnis pflegt, sowie zu einer neuen Freundin, die aus einer muslimischen Familie kommt. Bei Jessica ist das Interesse an religiöser Vielfalt vor allem durch ihren Kontakt zur Jugendleiterin, die sie in die interreligiöse Mädchengruppe eingeladen hat, entstanden. Beide heben den Wert eines solchen interreligiösen Engagements durchaus sehr positiv hervor: Jessica will hierdurch z.B. religiöse Regeln, denen sich andere verpflichtet fühlen, kennenlernen. Dabei schwingt bei ihr auch ein gewisser Bildungsaspekt mit, der aufgrund ihrer Aufstiegsbiografie von Bedeutung ist. Und Marcel findet, dass Toleranz wichtig ist, relativiert damit gleichzeitig allerdings die Bedeutung seiner Teilnahme am interreligiösen Dialog bzw. am gemeinsamen Friedensgebet, da diese dann letztlich wenig Wirkung für ihn entfalte. Eine solche eher distanzierte Haltung zur eigenen Beteiligung am interreligiösen Dialog entspricht im Übrigen durchaus der statistischen Feststellung, dass die jüngere Generation von ChristInnen in den Dialogen kaum anzutreffen ist (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 53f.).

Inwiefern kann man nun von *einer* Generation sprechen, wenn wie schon angedeutet, der Migrations- und Islam- wie auch der Integrationsdiskurs die jungen MuslimInnen unseres Samples ganz anders positioniert? Zunächst

49 Jessica glaubt an Wiedergeburt, weil ihr dies am plausibelsten erscheint, wie sie erzählt.

50 Marcel nennt sich einen »Ökozentristen« und will sich damit gegen einen Anthropozentrismus positionieren, weil er vielmehr »das Leben« insgesamt »beschützenswert« findet.

kann konstatiert werden, dass der säkularisierte öffentliche Diskurs für diese jungen MuslimInnen der gleiche ist wie für die im weitesten Sinne christlichen Befragten wie Jessica und Marcel. Und auch die Säkularisierung unter MuslimInnen scheint voranzuschreiten, was allerdings kaum mit Zahlen zu belegen ist, außer denen, dass die Moscheevereine trotz zunehmender Etablierung zahlenmäßig zumindest nicht zu wachsen scheinen.⁵¹ Gleichzeitig fand die religiöse Sozialisation dieser jungen Generation von MuslimInnen fast selbstverständlich flankiert von institutionalisierten Gemeindeaktivitäten statt, auch wenn nicht immer in deutscher Sprache und zumeist noch in den sogenannten Hinterhofmoscheen (das heißt, in unterprivilegierten und kaum sichtbaren Räumen). Die deutsche Sprache ist für diese Generation aber selbstverständlich, da sie bereits das deutsche Schulsystem durchlaufen haben.

Allerdings ist die trennende Markierung von Religionen in christliche und islamische im medialen Diskurs so markant (vgl. Kap. 4.1.6), dass sich dem die junge Generation von MuslimInnen kaum zu entziehen vermag. Gerade in ihrer formativen Phase sehen sie sich aufgefordert, Bewältigungsstrategien zu entwickeln, um mit den in den Diskursen implizierten Zuschreibungen umzugehen. Wie drückt sich dies nun als biografische Prägung und im Deutungsmuster von Religion und religiöser Vielfalt bei den jungen MuslimInnen in unserem Sample aus? Die jüngste unserer InterviewpartnerInnen, Melina (Jg. 1995), Studentin der Biologie, lässt in der Darstellung ihrer Lebensgeschichte recht deutlich werden, dass sie um die Erwartungen und Befürchtungen, die gesellschaftlich an sie gerichtet sind, weiß. Melina verweist auf ihre libanesisch-palästinensische Familie und dabei schwingen Faszination und Befremden mit, aber vor allem auch Stolz auf die Anpassungsleistung ihrer Eltern in Deutschland, sowie darauf, dass sie selbst sich nun in drei Kulturen und Sprachen auskenne. Die dominante diskursive Anfechtung als MuslimIn und als möglicherweise »nicht integriert« wendet sie insofern positiv um und formuliert: *»Ich bin ein bisschen aus allen drei Ländern«*. Ihr Verhältnis zur Religion ist durchaus intensiv, aber auch dies setzt sie positiv in den gesellschaftlich-diskursiven Rahmen. Melina beginnt ohne Absprache mit den Eltern ab der fünften Klasse auf dem Gymnasium ein Kopftuch zu tragen und auch hier betont sie: *»ich wusste, ich mach' das Richtige, ich wusste, das ist ein freies Land, ich wusste, ich stör' damit niemanden«*. Sie habe also alles Notwendige im

51 Siehe hierzu Fußnote 46 in diesem Kapitel.

Blick bei dieser Entscheidung: das eigene Wohl, die gesellschaftliche Legitimität, und auch die soziale Verträglichkeit. Religion sei ihr allerdings »das Wichtigste überhaupt«. Dabei ist es ihr im Interview wichtig zu betonen, dass sie sich ihre Religion selbst aneignet und nicht einfach Autoritäten oder Traditionen folge. Immer wieder gibt sie an, recherchiert zu haben, Argumente gesammelt, Begründungen gesucht, also einen gleichsam wissenschaftlich belegenden Umgang mit ihrer eigenen Religion zu pflegen. Religion ist hier also alles andere als eine Residualkategorie für alles Unberechenbare, sondern Zentrum der Handlungsorientierung, die aber als ebenso rational, freiwillig und bewusst gewählt gelten soll. Dabei ist es wichtig, nicht nur gute Argumente für die Annahme von Religion, sondern auch genau des Islams zu haben. Hierfür dient ihr auch der interreligiöse Austausch, über dessen Einfluss auf ihren Glauben sie im folgenden Zitat resümiert:

»also ich mit meinem Glauben dahin zu gehen und zu hören, dass es nicht so unterschiedlich ist, ist 'ne super Bestätigung für mich, dass das, was in den Medien abläuft – Schwachsinn ist. [...] Ja., es ist schön, das zu hören, dass man doch nicht so anders ist.« (Melina)

Die Positionierung, die Melina mit dieser Selbstdarstellung betreibt, erscheint vor allem als Herstellung eines Gegendiskurses zum gesellschaftlich dominanten Integrations- und Islamdiskurs. Dabei ist zudem nicht nur der Bezug auf Religion als rationale Option auffällig, sondern insgesamt ihr Diskurs der »Multioptionalität« in Bezug auf Bildung, Kultur und Religion. Durch diesen positiven Bezug auf ihren selbstverständlich globalisierten Alltagsblick rückt sie diese Aspekte als optional in den Blick. Gerade dieser letzte Punkt ist einer, der bei Marcel und Jessica eher marginal ist, aber durchaus doch auch den Radius der Möglichkeiten und Wahrnehmung von Vielfalt prägt.

Bei der Jurastudentin Namika (Jg. 1989), ebenfalls Kind einer Flüchtlingsfamilie aus dem Libanon, lässt sich eine ähnliche Haltung zum Islam beobachten, wenngleich sie distanzierter zur Religion ist als Melina. Namika trägt im Alltag kein Kopftuch, nur wenn sie in die Moscheegemeinde geht, zieht sie ein Tuch über. Dieses Verhalten ist durchaus etwas, mit dem sie sich in ihrer Erzählung unaufgefordert in Rechtfertigungsnot bringt: Sie sagt, dass es Wichtigeres gäbe als das Kopftuch im Islam, bezeichnet es aber als islamische Pflicht. Auch mit dieser Haltung zeigt sie Distanz zu religiösen Ritualen und Normen, ohne ihre religiöse Gültigkeit aber infrage stellen zu wollen. Im Gegenteil ist sie offen für alles, was als Nachweis für das wunderbare Wis-

sen des Korans wie auch für die göttliche Schöpfung gelten kann – darunter sowohl vielfältige Video-Clips aus dem Internet als auch ihre familiäre Tradition. Auch ist Namika bestrebt, den Islam neben einer insgesamt alltagsweltlichen Einbettung über die Eltern und die Gemeinde als eine objektive Komponente in einen rationalen Begründungszusammenhang zu stellen.

Die beeinflussenden religionsbezogenen Diskurse – Islamdiskurs einerseits, Säkularisierungsdiskurs andererseits – sind bei den jüngsten christlichen und muslimischen InterviewpartnerInnen unseres Samples somit weniger different als es auf den ersten Blick durch ihre unterschiedliche religiöse Praxis und Intensität ihrer Religiosität erscheint; vielmehr sind es die unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen, die ihnen innerhalb dieser Diskurse zugewiesen werden, die sie anders darauf reagieren lassen: Während der Islam- wie der Säkularisierungs- und Integrationsdiskurs auf die christlichen Befragten als Bestätigung der Richtigkeit einer Distanzierung von Religion wirkt, scheint er bei ihren muslimischen AltersgenossInnen ebenfalls prägend auf die Rationalisierung des Zugangs zum Islam (was hier als Essentialisierung bis hin zu einer Fundamentalisierung der Religion erscheint) zu wirken. Der Islam wird in seinen Aussagen konkret ernstgenommen und überprüft – auch im Gegenüber zum Christentum – und als Option gewählt. Die Hervorhebung der ›Multioptionalität‹, die sich bei den MuslimInnen auf ihre Herkunft bezieht, weist zudem auf einen zweiten hier aufgerufenen impliziten Diskurs neben dem der Säkularisierung hin, dem der gesellschaftlichen Individualisierung. Diesen Individualisierungsdiskurs bemühen auch Marcel und Jessica, allerdings im Rahmen ihres Umgangs mit Religion als Option so selbstverständlich, dass es kaum auffällt.

Von den muslimischen jungen Befragten wird überdies eine Verfangenheit im dominanten Islamdiskurs und/oder seiner Abwehr zurückgewiesen, da man persönlich keinen Anfeindungen ausgesetzt sei, wie beide betonen. Allerdings tut insbesondere Melina viel dafür, dass ihre Religiosität nicht als fundamentalistische Einstellung falsch verstanden wird und ihr nicht zum Nachteil gereicht: So ist sie verschiedentlich ehrenamtlich tätig und auch ihre Teilnahme am interreligiösen Dialog könne den Menschen vermitteln, dass sie tolerant und integriert sei.

Trotz dieser unterschiedlichen Positionen in den zentralen Religionsdiskursen der Gegenwart (Säkularisierung und Islam als Bedrohung) und einer sehr unterschiedlich intensiven Religiosität erscheint die Deutung der sie umgebenden religiösen Pluralität im Übrigen grundsätzlich selbstverständ-

lich. Wie sich dies auch schon bei Marcel und Jessica gezeigt hat, ist Religion säkular grundiert und ihr ist somit grundsätzlich mit Toleranz zu begegnen. Andere religiöse Lebensführungen kommen auch bei den jungen MuslimInnen in den Blick, wie die indische Hochzeit einer Freundin, die Namika besucht, oder christlich-säkulare Bekannte und FreundInnen, denen Religion nicht besonders bedeutsam ist. Allerdings werden die religiös Anderen dabei auch soweit distanziert, dass man sich gegenseitig nicht berührt oder anfixt: Während sich die jungen Befragten mit christlichem Hintergrund (Jessica und Marcel) von ihren islamischen und jüdischen Bekannten nicht anfechten lassen, weil ihre eigene religiöse Bindung dafür zu schwach ist, ist es umgekehrt bei den jungen MuslimInnen so, dass sie sich nicht irritieren lassen, weil sie entweder eine pragmatische Grenze ziehen (Namika) oder die religiös Anderen ganz aus der eigenen religiösen Perspektive betrachten. Eine Aufnahme der Position der anderen geschieht hier nur insoweit, als die eigene Position bzw. der Islam als legitim und begründet dargelegt werden (vgl. hierzu eingehender Kap. 5.3). Vielfalt ermöglichende, implizite Diskurse wie solche der Säkularisierung und der Individualisierung, werden zwar auch von den jungen muslimischen InterviewpartnerInnen aufgegriffen, aber bilden hier vor allem die Grundlage dafür, dass sie sich aufgefordert fühlen, eine eigenständige und rationale Entscheidung, die sie für den Islam treffen, darzulegen.

Es ist mithin noch nicht entschieden, in welche Richtung die Positionierungen die ChristInnen und MuslimInnen in Bezug auf Religion in der weiteren Gestaltung der Gesellschaft tragen werden und ob sie mit dieser Deutung Anerkennung in der Gesellschaft erfahren können. Insofern bleiben die möglichen Folgen der geradezu gegensätzlichen diskursiv-generationalen Formung von MuslimInnen und ChristInnen unseres Samples noch abzuwarten.

Die Generation der Jahrgänge 1960 bis 1980

Diese Generation erfährt ihre formative Phase in den Dekaden der End-1970er bis Mitt-1990er Jahre. Die InterviewpartnerInnen ernten bereits die Früchte der 1968er-Bewegung: So ist Kirche zwar noch eine zentrale gesellschaftliche Institution, insbesondere im Bereich der Erziehung und Wohlfahrt, die religiöse Erziehung in den Familien allerdings – sofern sie überhaupt noch stattfindet – hat sich davon schon vielfach abgekoppelt. Folge davon war dann eine starke Kirchenaustrittsbewegung in den 1980er Jahren (vgl. fowid 2018). Be-

gleitet werden diese Umbrüche auch von dem immer stärkeren Einbrechen der »Normalbiografie« (Kohli 1985), ein Umbruch, der durch eine Vielzahl von Faktoren begleitet worden ist. In unserem Zusammenhang erscheinen die Entkirchlichung, die Emanzipationsbewegung sowie eine neue Bildungsorientierung, in der die sogenannten zweiten Bildungswege erfunden wurden, erwähnenswert zu sein. Die diskursiven Einbettungen, die für unser Sample im Rahmen unserer Fragestellung von Bedeutung sind, waren wie im Kapitel zuvor gezeigt (Kap. 1.4.3-1.4.5) insbesondere der neue gesellschaftliche Anschluss der Kirchen über die Themen globaler Gerechtigkeit (z.B. Befreiungstheologie), Friedenssicherung und Feminismus und ihr Niederschlag in der Entwicklung der Feministischen Theologie. Dieser Aufbruch der Kirchen brachte diese Generation aus unserem Sample der Religion näher als es die Elternhäuser vermocht oder gewollt hatten. Religion und Kirche waren als »moralischer Kompass« in Bezug auf Sexualität und Geschlechterordnung zwar längst in den Hintergrund getreten, aber ihr neuer Bezug zu gesellschaftspolitischen Fragen von Gerechtigkeit, Gleichheit, Solidarität im Einsatz für die Armen und Frieden wurde breiter wahrgenommen. Gleichzeitig zeigte sich eine veränderte Thematisierung von Migration im Gefolge der Wirtschaftskrise in den 1970er Jahren, in der es zum einen um die Beschränkung des GastarbeiterInnenzuzugs ging, die sich ihrerseits auf ein Bleiben in Deutschland einstellten, und andererseits um den Zuzug von Geflüchteten. Dieser neue Diskurs über Migration wurde in der Folge in den 1980ern dominiert von der Angst vor »Überfremdung«, erste fremdenfeindliche Anschläge folgten darauf Anfang der 90er Jahre. Ein zentraler Gegendiskurs dazu war der des »Multikulturalismus«, der die Möglichkeit eines friedlichen Miteinanders propagierte.

Religion war bei alledem kaum ein öffentliches Thema – und wenn, dann in Bezug auf den Islam als »rückständige, nicht aufgeklärte Kultur« der MigrantInnen oder in der politisierten Variante von Befreiungstheologie oder feministischer Theologie. Dennoch entwickelten in dieser Gemengelage die InterviewpartnerInnen dieser Generation einen spezifischen Blick auf Religion. Sofern sie ihre ersten Schritte ins Erwachsenenleben nicht in einem gänzlich säkularen Verständnis und in allein traditionsbezogener loser Anbindung an religiöse Rituale der Eheschließung oder Ähnliches verbrachten, zeigt sich bei dieser Generation eine Aktualisierung von Religion als Mittel, um an die gesellschaftlichen, kritischen Diskurse von globaler Gerechtigkeit, Frieden und Feminismus anzuschließen. Insofern manifestiert sich hier eine religionsimmanente Politisierung, die als ein weiterer Schritt in Richtung Sä-

kularisierung – nämlich als eine semantische oder auch religionsimmanente Säkularisierung – verstanden werden kann. Diese neue Relevanzsetzung zeichnet sich sowohl für die Christinnen wie auch die Musliminnen unseres Samples in dieser Zeit ab. Nicht ganz überraschend – wenngleich auch nicht einfach zu generalisieren – ist, dass diese neue Deutung von Religion in der formativen Phase der Biografie insbesondere für die weiblichen Befragten gilt. Für die Frauen dieser Generation unseres Samples bedeutet der Rückbezug auf Religion eine Unterstützung ihrer emanzipativen Bestrebungen gegenüber patriarchalen Ansprüchen. Waren bis dahin die christliche wie die islamische Religion eher als patriarchale Institutionen identifiziert worden, so wendet sich das Blatt hier, und dies gilt, wie sich zeigen wird, für beide Konfessionen, wenn auch in unterschiedlichem Verhältnis zur jeweiligen Trägerorganisation. Die Männer dieser Generation unseres Samples zeigen in ihren formativen Phasen dagegen zunächst eine säkular-distanzierte, wenn überhaupt eher traditionale Haltung gegenüber Religion (diese manifestiert sich etwa in kirchlichen Hochzeiten, landsmannschaftliche Moscheevereinsmitgliedschaften u.ä.). Erst in jüngerer Zeit, nach 9/11, haben sie Religion für sich aktualisiert: entweder in Anknüpfung an das genannte politisierte Verständnis von Religion⁵² oder in Anlehnung an die dargelegte jüngere generationale postsäkulare Deutung von Religion⁵³.

Die Frauen unseres Samples hingegen, denen diese gesellschaftspolitischen Themen ein Anliegen waren, haben ihre Hoffnung auf Umsetzung in der katholischen Kirche gesetzt (vgl. Kap. 4.1.4) und sich, wie z.B. Birgit (Jg. 1962) und Barbara (Jg. 1961) im Zuge dessen für ein Studium der katholischen Theologie entschieden, obwohl sie als Jugendliche nicht besonders religiös waren. Birgit begründet ihr Studium damit, dass die katholische Kirche zur Anfangszeit ihres Studiums beeindruckende »geistige Weite« zeigte, und Barbara hebt die Attraktivität hervor, mit der sich die Kirche damals als »sehr offen und sehr einladend präsentierte«. Barbara weist in ihrem Interview sehr deutlich darauf hin, dass die Entscheidung für das Theologiestudium nichts mit einer besonderen religiösen Einstellung zu tun hatte:

»Religion hat überhaupt keine Rolle gespielt. Das ist... eine sehr heutige Fragestellung. Die man, glaube ich Anfang der 80er so nicht gefragt hat; überhaupt nicht.

52 Vgl. dazu weiter unten unser Fallbeispiel Christian.

53 Vgl. dazu weiter unten unsere Fallbeispiele Adem und Damir.

Aber wir kamen alle aus... aus einem religiösen Elternhaus. Es gab ja nichts anderes in Westdeutschland Anfang der 80er: man war entweder evangelisch oder katholisch und das stellte sich im Religionsunterricht dar und das war's aber auch schon.» (Barbara)

Kirche wurde vielmehr als Möglichkeitsraum wahrgenommen, in dem gesellschaftskritische Themen überhaupt – jenseits von konkreten (parti-)politischen Zusammenhängen – bearbeitet werden konnten. Insofern steht in dieser Zeit Kirche auch für einen Raum, in dem sowohl eine gesellschaftskritische Bildung als auch eine Berufsperspektive für Frauen denkbar wird.

Christians Werdegang (Jg. 1968) schließt sich hier durchaus gut an, allerdings ohne dass er Religion als berufliche Bildung oder für einen emanzipativen Aufbruch genutzt hätte. Christian kommt aus einem bikonfessionellen Elternhaus, das eine christliche Gemeinschaft mit Gleichgesinnten pflegte, die sich vor allem mit musischen und auch mit politischen Themen beschäftigte. Christian bezeichnet sich heute selbst als »progressiven Katholiken«, der seine Religion v.a. mit positiver Gemeinschaftlichkeit und dem Wert der »Nächstenliebe« als »Kern im Glauben« verbindet. Mit dem Verlassen des Elternhauses habe sein familiärer religiöser Bezug keine Relevanz mehr für ihn besessen. Beruflich hat er letztlich einen künstlerischen Weg eingeschlagen. Relevant wurde Religion für ihn erst sehr viel später wieder mit dem aufkommenden Rassismus im Nachgang von 9/11 und insbesondere dem Zuzug von Geflüchteten ab etwa 2014 und der »Pegida«-Bewegung in seiner unmittelbaren Umgebung. Um dem Rassismus etwas entgegenzusetzen, hat er seine familiären friedensbewegten und ökumenisch orientierten Religionsbezüge aus den 1980er Jahren wieder aktualisiert. Wichtig ist ihm dieses Engagement auch, um seinen Kindern deutliche Zeichen zu setzen und eine Richtung zu geben, sagt er.

Auch Birgit und Barbara kommen nach unterschiedlichen Wegen im Anschluss an ihr Theologiestudium, die sie formal und/oder inhaltlich zur katholischen Kirche wie zur Religion in Distanz gebracht haben, erst über viel spätere (Religions-)Diskurse Ende der 1990er Jahre und im Anschluss an 9/11 wieder auf Religion als Deutungsraum zurück. Dabei schließen sie aber auch ihr Interesse an der Kultur der MigrantInnen und später dann direkter am Islam gleichfalls wieder an die Diskurse von Solidarität und Gerechtigkeit für Unterprivilegierte aus den 1970er und 80er Jahren an und aktualisieren darin ihr generational prägendes Religionsverständnis.

Andrea (Jg. 1968) bildet hierzu eine Ausnahme, da sie sich stärker als die anderen bereits in ihrer Adoleszenz über die konventionelle Christlichkeit hinaus auf die Suche nach religiöser Sinnstiftung gemacht hat und damit auf die spätestens seit den 1970ern virulente alternative Spiritualität zurückgreift. Ihr Interesse an anderen Kulturen und Reisen sowie ihr Sozialpädagogikstudium, das sie an einer evangelischen Fachhochschule beginnt, führt sie immer wieder auf konkrete Religion(en) zurück, wie sie sagt. Zudem wählte sie Interkulturalität als Schwerpunkt ihres Studiums, und beschäftigte sich, ausgehend von einer zwischenzeitlichen Partnerschaft mit einem Muslim, auch für einige Jahre mit dem Islam. Mittlerweile arbeitet Andrea seit zwanzig Jahren als Sozialpädagogin für die evangelische Kirche, mit wechselnden Schwerpunkten in der Jugend- und Migrationsarbeit. Sie bezeichnet sich zwar als Christin, allerdings verspüre sie keine konkrete Bindung an irgendeine Tradition oder Institution – weder an die christliche noch an eine der anderen, die sie in ihren Reisen kennengelernt und auch bei diversen Selbsterfahrungs-Workshops ausprobiert hat. Nur die Arbeit bindet sie an die Kirche, sie selbst bezeichnet sich als »spirituell«:

*»ich hab auch eher so 'nen spirituellen Ansatz, also ich glaub schon an Gott, aber nicht als so 'nen überschwebendes Wesen, so über uns allen, sondern so als Kraft, als spirituelle Energie, die auch in jedem Menschen wohnt ... und war deswegen schon immer offen, auch anderen Religionen gegenüber und mach deswegen auch gerne jetzt meine Arbeit ... Und ich sprech' da auch offen drüber, ne, auch ähm, klar, ich arbeite hier bei der evangelischen Kirche, aber ich sprech' trotzdem darüber, wie ich ähm, wie mein Verhältnis zu Gott ist oder auch zu anderen Religionen und so.«
(Andrea)*

Religionen sind für Andrea Medien der Sinngebung und unterstützen insofern ihre eigene Suche danach. Ihr pädagogisch-emanzipativer Anspruch, der Motiv ihrer sozialpädagogischen Arbeit sein mag, wird scheinbar auch von ihrer Spiritualität getragen. So organisiert sie u. a. interreligiöse Jugendtreffs für christliche und muslimische Mädchen, bei denen sie die Mädchen vor allem über die eigene Religion und Religiosität sprechen lässt. Andrea repräsentiert damit innerhalb dieser Generation, die die innerkirchliche Säkularisierung über die Indienstnahme von Religion für gesellschaftspolitische Anliegen vorantreibt, eine stärker außerkirchliche spirituelle Deutung von Religion, deren Strang ansonsten nicht so stark in unserem Sample anzutreffen ist. Dies mag aber vor allem an unserem Sample liegen, das sich ja dadurch

auszeichnet, dass die untersuchten Personen in irgendeiner Weise in Kontakt zu interreligiösem Dialog stehen.

Angestrebt wird mit dem interreligiösen Engagement in dieser generationalen Prägung eine gesellschaftliche Solidarisierung mit unterprivilegierten bzw. abgelehnten Gruppen, indem man sich auf gemeinsame, allgemeine und auch in den Religionen repräsentierte Werte beruft. Deutlich wird aber auch, dass Religiosität konkret dabei für die Interviewten nicht von zentraler Bedeutung ist: weder die eigene christliche noch die andere muslimische. Christian und Barbara handeln soweit säkular in ihren Grundüberzeugungen, dass für sie Religion Mittel zum Ausdruck gemeinsamer Werte ist, die sie aber abstrahiert von konkret gelebten Religionen verstehen.

Für Andrea und Birgit, deren Religiosität bzw. Spiritualität durchaus grundlegender in ihrem persönlichen Relevanzsystem verankert ist, bildet die erfahrene religiöse Pluralität durchaus eine sozial-ethische Herausforderung, den anderen trotz ihrer Andersartigkeit Gerechtigkeit zukommen zu lassen. Eine religiöse persönliche Herausforderung ist der Islam aber auch für diese beiden nicht. Ihr Interesse gilt entweder der asiatischen Spiritualität (Andrea) oder der ökumenischen Frömmigkeit (Birgit).

In welchem Verhältnis steht nun diese generationale Prägung zu der der MuslimInnen? Dabei geht es in dieser mittleren Generation unserer InterviewpartnerInnen vor allem um die zweite Generation von MigrantInnen, das heißt, die Kinder der eingewanderten sogenannte GastarbeiterInnen. Deutlich wird, dass selbstverständlich auch in dieser Generation die öffentlichen Diskurse über den Islam als rückständige Kultur und Muslime als unerwünschte MigrantInnengruppe (»Das Boot ist voll« u.ä., vgl. Kap. 4.1.5) ihre Biografien direkter prägt als die der oben dargestellten InterviewpartnerInnen mit christlichem Hintergrund. Gleichzeitig erreicht auch sie der Gegendiskurs des »Multikulturalismus« sowie die politisierten Diskurse der Friedensbewegung, globaler Gerechtigkeit und der feministischen Bewegung.

Die Kindheit dieser zweiten Generation von muslimischen EinwanderInnen ist allerdings oftmals von Brüchen geprägt: Sie haben i.d.R. das Hin und Her ihrer Eltern zwischen dem Herkunftsland und Deutschland erlebt, was lange Trennungsphasen von einem oder beiden Elternteilen bedeutete, als auch später die Unsicherheit aushalten zu müssen, ob ihre familiäre Zukunft in Deutschland oder in der alten Heimat liegen würde – und dies z.T. nicht

nur als mögliche Option, sondern auch als ein reales Hin und Her zwischen den beiden Ländern.

Gleichzeitig gründen sich Ende der 1970er Jahre zunehmend muslimische Moscheevereine. Damit leiten sie in den 1980er Jahren – gegenläufig zum damaligen gesamtgesellschaftlichen Trend – eine Institutionalisierung und fast unbemerkt auch eine ›Religionisierung‹ der islamischen Kultur in Deutschland ein.⁵⁴ Ein erster Antrag auf Körperschaftsrechte wird vom Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) 1978 gestellt – damals noch mit Unterstützung der Kirchen – aber diese zweite Generation von MigrantInnen wächst in Deutschland noch weitgehend in selbstständig organisierten, sogenannten Hinterhof-Moscheen auf und wird von der Elterngeneration zur Übersetzung und für den Kontakt in die deutsche Gesellschaft gebraucht. Erst viel später, nach den formativen Jahren ihrer Adoleszenz in den 2000er Jahren werden manche selbst in die Vorstände nachrücken, eigene Moscheen oder Frauenvereine, Jugend- oder interreligiöse Vereine gründen.

Vier Fallbeispiele aus unserem Sample können die Prägung und die durchaus unterschiedlichen Deutungsmuster und Relevanzen innerhalb dieser Generation unseres Samples differenziert veranschaulichen.

Zunächst lässt sich sehr gut anschließen mit den Beispielen zweier weiblicher Biografien von Bilgün (Jg. 1967) und Nilüfer (Jg. 1974), die sich in ihrem Zugriff bzw. den Deutungen der eigenen Religion nah an die oben dargestellten ChristInnen anschließen. Die Ähnlichkeit besteht hier insbesondere in der ethischen Deutung von Religion als Garant für Geschlechtergerechtigkeit und Frieden, die vergleichbar mit der oben dargestellten Indienstnahme von Religion ist und damit auch hier eine Art innere Säkularisierung von Religion einläutet. So nutzen beide Frauen mit ihren je unterschiedlichen familiären Hintergründen den Bezug auf Islam als Religion (und nicht als Kultur – wie im dominanten Diskurs zu dieser Zeit noch üblich, vgl. Kap. 4.1.3), um Eigenständigkeit sowie grundsätzliche Geschlechtergerechtigkeit auch gegen ihre Familien für sich durchzusetzen. Bilgün, die sich in einem schwierigen Ablösungsprozess von ihrem autoritären muslimischen Vater und von ihrem Ehemann befindet, den sie im Alter von 16 Jahren heiraten musste, formuliert, dass ihre Religiosität für sie dabei nicht infrage stand:

54 Siehe dazu auch Kap. 4.1.4. Insbesondere in der Türkei wurden Versuche, den Islam über Parteien wieder öffentlich zu etablieren, durch Militärputsche unterbunden oder/und die Parteien verboten. In Deutschland politisierte sich darum auch die Debatte unter den MuslimInnen mit türkischem Hintergrund.

»also ich hatte von, von- weiß ich noch, wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, immer ein ganz ganz positives Gottesbild, und für mich war das, damals wie heute, immer, dass es [...] quasi auch aus einem Gerechtigkeitsgefühl her, dass eben, ja, dass Frauen benachteiligt werden in dieser Weise, und dass das eben nicht göttlicher Wille sein kann, ja, das habe ich natürlich nicht theologisch begründet, aber ganz einfach mit Menschenverstand.« (Bilgün)

Entscheidend für diese Entwicklung war aber auch, dass sie sich 1993 mit etwa 18 Jahren einer recht spontanen und emotional sehr aufgeladenen Mahnwache gegen den fremdenfeindlichen Hass der Taten von Mölln und Solingen anschloss, dabei ansässige VertreterInnen der Kirchen, Schulen und Stadtverwaltung kennenlernte und sich mit ihnen zu weiteren Treffen verabredete. Im Laufe der Zeit entstand daraus ein erster interreligiöser Dialogkreis und auch Freundschaften. Bilgün interessiert sich in diesem Zuge auch tiefergehend für das Christentum, besucht Gottesdienste, aber letztlich entscheidet sie sich für den Islam als ihre Religion, in der sie sich wohlfühle. Interessant und sicherlich generationentypisch ist, dass Bilgün hier (anders als die oben beschriebenen jungen Interviewpartnerinnen) keine Anstrengungen macht, den Islam rational und inhaltlich gegenüber dem Christentum als die plausible Religion zu verteidigen. Ihren weiteren Bildungsweg, also ihre spätere Studien- und Promotionszeit sowie die Teilnahme an diversen interreligiösen Dialogkreisen, nutzt sie bis heute immer auch für die Bearbeitung ihres Verhältnisses zum Islam und als Engagement gegen einen patriarchalen und für einen *»fortschrittlichen Islam«*.

Die Frage von Geschlechtergerechtigkeit ist auch für Nilüfer ein großes Anliegen und wurde – möglicherweise auf ihr Insistieren hin – schon früh diskutiert in der Familie. Bis heute ist ihr dieses Thema ebenso wichtig wie Bilgün.

Nilüfer und Bilgün waren in ihren Bildungsgängen immer in einer Minderheitenposition, in der sie bereits sehr früh befragt wurden zu ihren Positionen zum Islam, aber auch umgekehrt von den Moscheen angefragt wurden für die Vermittlung in die nicht-muslimische Gesellschaft:

»Islam war immer ein Thema und somit auch der interreligiöse Dialog, weil ich immer ja gefragt worden bin zu verschiedenen islamischen Themen, ne: erklär' mir mal dies, erklär mir mal das, und damals in der Moscheegemeinde: ja, kannst du da mal hier übersetzen und da mal hier mit anpacken« (Nilüfer).

Während Bilgün ihre generational geprägte Deutung des Islams heute im interreligiösen Dialog ausdrückt, indem sie sich dabei vor allem Sozialprojekten zuwendet, da »*man nicht mit den Religionen, sondern mit den Menschen im Dialog*« ist, hat Nilüfer ihre interreligiösen Aktivitäten vor allem auf einen reinen Frauenkreis jenseits der muslimischen und auch christlichen Institutionen konzentriert, in dem es vor allem um gegenseitige Unterstützung im Ringen um Gleichberechtigung gegenüber den Männern in den jeweiligen Gemeinschaften geht. Religiöse Vielfalt war allerdings für Bilgün und Nilüfer bereits in ihrer Jugend ein Thema, dem sie in einer persönlichen Weise begegneten, nämlich in der wiederkehrenden Zuschreibung durch nicht-muslimische NachbarInnen, MitschülerInnen, ArbeitskollegInnen u.ä., dass sie anders seien. Die Frauen nehmen diese Zuschreibungen als solche wahr und versuchen, ihnen als Herausforderung zu begegnen, indem sie sich gegen die damit oft implizierte Abwertung behaupten, und einen erfolgreichen eigenständigen Ausbildungs- und Berufsweg einschlagen. Letztlich deuten sie die andere, christliche Religion in gleicher Weise wie den Islam für sich: dass sie nur Gültigkeit hat, sofern sie als befreiend, gerecht und friedvoll gedacht und gelebt wird.

Zwei weitere, dazu im Kontrast stehende Fälle sind Adem (Jg. 1976) und Damir (Jg. 1976), die nicht nur geschlechterspezifische Unterschiede in der Prägung zeigen, sondern auch solche der Verzögerung und Aufschichtung biographischer Phasen auf die der Postadoleszenz. Dies wird hier besonders deutlich, weil der uns interessierende Bezug zur religiösen Pluralität erst sehr viel später als in der Postadoleszenz hinzutritt.

Beide gehören auch der zweiten Generation von MigrantInnen an, die bereits in Deutschland geboren oder als Kleinkinder nach Deutschland gekommen sind. Anders als Bilgün und Nilüfer haben sich Damir und Adem erst im Erwachsenenalter dem Islam als Religion zugewendet, die sie heute als sehr bestimmend für ihr Leben beschreiben – ganz ähnlich wie dies bei Melina und Namika der Fall ist.

Ihre formative Phase erleben die beiden Männer in den 1990er Jahren. Beide absolvieren in dieser Zeit eine Ausbildung. Bezeichnend ist, dass sie darlegen, dass sie während dieser Zeit mit Religion kaum etwas zu tun hatten. Zwar waren die Väter wohl in landsmannschaftlichen Moscheevereinen Mitglieder, allerdings musste das – ähnlich wie eine Mitgliedschaft in der Kirche – nicht bedeuten, dass das Elternhaus besonders religiös war. Jedenfalls scheinen beide mit den gesellschaftlichen Diskursen der 1980er Jahre, wie

dem feministischen Diskurs, der Friedensbewegung und einer inneren Säkularisierung von Religion durch ihre Ethisierung oder Politisierung wenig Berührung gehabt zu haben. Vielmehr galt ihre Konzentration ihrer Ausbildung. Insbesondere Adem hat eine intensive Karriere mit verschiedenen Ausbildungsgängen und Arbeitsaufenthalten im Ausland im Restaurantfach absolviert. Mit der Beendigung seiner Karriereorientierung fällt – sicherlich nicht zufällig – auch seine Familiengründung zusammen. Er heiratet eine zum Adventismus konvertierte orthodoxe Christin, mit der er später zwei Kinder hat. Und auch Damir ist zunächst nicht mit Religion beschäftigt, erst seine eher späte Heirat einer Frau aus seiner mazedonischen Heimat fällt mit einer zunehmenden Hinwendung zu einem entsprechend landsmannschaftlichen Moscheeverein zusammen. Die starke Orientierung am Islam trifft beide also erst nach ihrer postadoleszenten Phase. Sie datieren den Umschwung nicht genau, allerdings muss diese Wende hin zur aktiven Religiosität als spätere Aktivität betrachtet werden und reicht in den gesellschaftlichen Diskurshorizont der jüngeren Generation von Namika und Melina hinein. Damir und Adem vertiefen auch von Beginn ihrer auch praktischen Hinwendung zum Islam ihre Religiosität durch Koranstudium und Anbindung an eine Moschee. Ihr Leben wird mehr und mehr durch ihre Religiosität bestimmt, sowohl ideell als auch rein praktisch und zeitlich durch ihren Einsatz im interreligiösen Dialog, zu dem beide über ihre jeweilige Moscheegemeinde gelangten.

Für Adem und Damir wird so auch religiöse Vielfalt erst mit ihrer Hinwendung zum Islam relevant, zuvor wird sie schlicht nicht erwähnt. Erst nach 9/11 startet ihr Engagement im interreligiösen Dialog, in dem es für sie dann darum geht, »das Gute« der eigenen Religion zu zeigen und so für Vertrauen zu sorgen. Sie drücken damit ihre persönliche Betroffenheit vom Bedrohungsdiskurs der 2000er Jahre aus – expliziter als Namika und Melina dies getan haben. Sicherlich ist die Dynamik, die im Alltag mit dem Bedrohungsdiskurs einhergeht, für erwachsene muslimische Männer auch nochmal deutlicher erfahrbar; auch wenn beide dazu keine ganz direkten Erzählungen geben. Ihre Bewältigungsstrategie dazu ist es, sich – ähnlich wie auch Melina – noch tiefer mit dem Islam zu beschäftigen und die Friedfertigkeit des Islams darlegen zu können. Zudem möchten sie selbst ein Beispiel für diese Friedfertigkeit abgeben. Die Identifikation mit dem Diskurs »Islam als Bedrohung« ist insofern unmittelbar und bedeutsam. Ihre Wahrnehmung religiöser Pluralität steht ganz unter diesem Vorzeichen. Dabei wird in der Begegnung nicht das Christentum als Wahrheit der Anderen infrage gestellt, aber die eigene Religion als die Wahre verteidigt. Damir geht dann auch soweit, den Aus-

tausch selbst als einen religiösen Akt zu verstehen, der von Gott so gewollt sei, damit die Gläubigen um die Wahrheit wetteifern.

Die Generation der Jahrgänge 1940 bis 1960

In der folgenden Darstellung der Ordnung dieser ältesten Generation haben wir uns entschieden, die MuslimInnen unseres Samples nicht mit aufzunehmen, da diese sowohl ihre Sozialisation als auch z.T. ihre formative post-adoleszente Phase nicht in Deutschland verbracht haben und darum kaum vergleichbar und in die dazugehörigen Diskurse einordbar sind. Insofern ist im Folgenden ausschließlich von den InterviewpartnerInnen mit christlichem Hintergrund die Rede.

Diese Generation ist in der Unordnung der Nachkriegszeit aufgewachsen und erlebt Religion vor allem als eine christliche Kirche, die nicht nur gesellschaftlich selbstverständlich integriert ist, sondern auch als politische Kraft verstanden wurde. In den Familien war man zu dieser Zeit noch explizit oder implizit mit der Reorganisation nach dem Krieg beschäftigt, insbesondere da der Vater häufig nicht anwesend war (aufgrund von Tod oder Scheidung) und die Großeltern eine zentrale Rolle bei der Erziehung ausübten, die überdies fast ausschließlich zuhause, in der Schule sowie in kirchlichen Zusammenhängen stattfand. Die Eltern hatten entweder kaum Vorbildfunktion (finden zumindest kaum Erwähnung in den biografischen Erzählungen) oder waren abwesend, um die Familie zu versorgen.

Als typisch für diesen Hintergrund können die Biografien von Monika (Jg. 1954), Renate (Jg. 1946) und Heidrun (Jg. 1943) gelten. In ihren Elternhäusern galt Kirche als eine selbstverständliche normbildende Kraft für die Gesellschaft. Die Mitgliedschaft in einer Kirche war Ausdruck der grundsätzlichen Zustimmung zu dieser grundlegenden Funktion: »Kirche ist wichtig und was einem helfen kann für's Leben, richtungsweisend und so weiter« (Renate; vgl. detailliert Kap. 4.1.1). Persönliche Religiosität wurde in diesem Rahmen weniger behandelt, demgegenüber aber kirchliche bzw. religionspolitische Positionen. Renates Mutter war beispielsweise einer Gemeinde zugehörig, deren Pfarrer während des Nationalsozialismus »im Widerstand« tätig war. Die Verbindung zu Juden und Jüdinnen war darum ein wichtiges Thema in dieser Gemeinde wie in der Familie. In Heidruns Herkunftsfamilie wusste man, dass die Großmutter mit der bekennenden Kirche sympathisierte. Sie habe sich »nicht [...] irre machen lassen«, so dass der christliche Glaube sie letztlich gegen die

NS-Ideologie geschützt habe. Für Monikas Familie wurde die Kirche weniger politisch, aber doch als wertgebend zentral wahrgenommen.

Heidrun wie auch Monika verurteilen allerdings heute die wohl damit auch einhergehende »schwarze Theologie« ihrer Eltern und deren strenges gesetzesethisches Gottesbild – stattdessen wünschen sie sich heute einen liebenden und fürsorglichen Gott und vermitteln ein solches Gottesbild ihren Enkeln.

Im Prinzip erzählen alle unsere InterviewpartnerInnen aus dieser Generation von einer starken kirchlich institutionellen Einbindung der Sozialisation im Elternhaus. Die persönliche Religiosität ist dabei weniger Thema als Kirche als Werte-repräsentierende Institution, in die man sich einpasst. Die Orientierung ist dabei so stark an die Institution gebunden, dass die Konversion von einem der Partner bei Heirat von gemischtkonfessionellen Paaren als selbstverständlich gilt, obwohl klar ist, dass damit kein Überzeugungswechsel verbunden ist. Monikas Mutter musste beispielsweise für ihre Heirat zum Katholizismus konvertieren, dennoch sind Erzählungen wie ihre darüber, dass das jeweils konvertierte Elternteil trotzdem die ursprüngliche Konfession an die Kinder weitergab, nicht ungewöhnlich: »ich bin katholisch erzogen worden, geprägt aber, dass meine Mutter eigentlich evangelisch war« (Monika).

Die formative Phase dieser Generation reicht genau in die Umbrüche der 1968er Jahre hinein. Allerdings ist es sicherlich kein Zufall, dass unser Sample nicht die MacherInnen der politischen und kulturellen Umbrüche der 1968er Jahre abdeckt, obwohl auch bei den vorgestellten Personen Einflüsse dieser Zeit zu erkennen sind. Am deutlichsten zeigt sich das bei dem einzigen männlichen Vertreter aus dieser Generation, Manfred (Jg. 1953). Manfred engagiert sich nach seiner Schulzeit und ersten beruflichen Schritten zunächst vor allem partei-politisch links orientiert. Kirche ist in dieser Zeit kaum Thema für ihn. Das gleiche gilt für Angelika (Jg. 1952), die in der Zeit vor ihrer Konversion zum Katholizismus mit etwa Mitte 20 (Mitte der 1970er Jahre) erst einmal nichts mehr mit Religion zu tun hat, vielmehr mit ihrem Studium beschäftigt ist. Für Monika ergibt sich aus den Lockerungen der Zeit eine jugendliche Urlaubsreise ohne Erwachsene, allerdings geht daraus dann eine recht frühe Ehe mit Kindern hervor, die letztlich das erste Erwachen der Rebellion gegen herkömmliche gesellschaftliche Ordnungen im Keim erstickt. Die oben genannten Lebensverläufe der Frauen münden erst einmal weitgehend in die sogenannte Normalbiografie der 60er Jahre ein: Nach ersten Schritten in die berufliche oder akademische Ausbildung unterbrechen dann baldige Heirat und Kinder die ersten Orientierungen an Autonomie durch Ausbildung und

Beruf. Nur Angelika scheint diesem Weg durch ihre Konversion zum Katholizismus – was auch die Auflösung ihrer Verlobung bedeutete, weil sie sich dabei zunächst an einem »mönchischen« Leben orientierte – und die Aufnahme des Theologiestudiums zu entkommen und in Autonomie zu bleiben. Für die anderen Frauen bleibt Kirche auch deshalb im Alltag präsent, weil sie für sie eine Unterstützung bei der Kindererziehung bildet. Bei manchen ist Religion aber auch deshalb weiter bedeutsam, weil z.B. der Mann mit Religion beruflich zu tun hat (beispielsweise als Pfarrer oder Lehrer).

Interessant und zentral für unser Sample und dessen generationale Typik ist, dass Religion hier vor allem als Kirche und wichtiger Teil gesellschaftlichen Handelns gedeutet wird und präsent bleibt. Auch wenn sich dies im Laufe der Nachwirkungen der 1968er Jahre und der Kirchenaustrittswelle ab den 80er Jahren auch für diese Generation relativiert, so bleibt doch auffällig, dass Kirche für diesen Teil unseres Samples als wichtiger gesellschaftlicher Akteur gesehen wird. Man steht der Kirche zwar mittlerweile längst auch kritisch gegenüber, allerdings ohne sie zu verlassen, in der festen Annahme, dass es sich um eine richtungsweisende Institution der Traditions- und Wertevermittlung handelt. Heidrun formuliert, dass »Tradition« ihr mitunter wichtiger als innere Überzeugung ist. Stabile Formen entlasten sie, sie wünscht sich heute eher auch mal nicht alles reflektieren zu müssen, und mal »einfach glauben zu können«, wofür sie selbstverständlich auf kirchliche Traditionen zurückgreifen möchte. Und für Monika »hat sich« zwar der Kirchengang irgendwann »aufgegeben« und »Kirche und Glauben« seien für sie zwei unterschiedliche Ebenen, aber »kirchenverbunden« fühlt sie sich trotz starker Kritik dennoch:

»was in Kirche passiert, finde ich so'n großen Teil sehr schwierig und sehr nachdenkenswert, auch verurteilenswert, andererseits macht Kirche auch unendlich viel Gutes, das sehe ich auch« (Monika).

So kann das Religionsverständnis für diese Generation von ChristInnen aus unserem Sample vor allem als selbstverständlich und institutionell verankert beschrieben werden. Kirche ist dabei der Ort der Anwaltschaft grundlegender Werte und Moral. Als deren Träger wird sie bis heute entsprechend kritisch beurteilt und mit Erwartungen belegt. Die Kirche soll eine gesellschaftliche Funktion übernehmen, und auch – sicherlich nicht nur durch die 1968er Jahre, sondern auch die jüngere generationale Prägung der End-70er und 80er Jahre beeinflusst, – eine gesellschaftskritische Funktion, indem sie öffentlich

Position in Bezug auf zentrale Werte der Religion bezieht. Bei aller Kritik wird auch darum Kirche nicht verlassen.

Trotz grundsätzlich kirchlicher Orientierung und ihrer z.T. auch berufsmäßig kirchlichen Eingebundenheit sind der Beginn des Ökumenischen Rates (ÖRK) nach dem zweiten Weltkrieg oder auch die Öffnung der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil der 1960er Jahre keine Themen, an denen unsere InterviewpartnerInnen in ihrer Wahrnehmung von oder Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität explizit ansetzen. Religiöse Vielfalt erscheint eher als inexistent in ihrer postadoleszenten Phase. Von einer konkreten diskursiven generationalen Prägung dieser Zeit in Bezug auf religiöse Vielfalt kann also kaum die Rede sein. Vielmehr sind es die genannten familiären Hintergründe in Bezug auf die politische Haltung zu Jüdinnen und Juden, in Bezug auf die Bikonfessionalität der Eltern und/oder die eigene konfessionsverschiedene Ehe sowie später dann auch vereinzelt durchgeführte Abenteuerreisen in nichtchristliches Ausland, die die ersten Wahrnehmungen religiöser Pluralität mancher Lebensläufe dieses Samples prägen (vgl. Kap. 4.1.2 und 4.1.3). In den Kontakt zum christlich-muslimischen Dialog kommen die meisten aus diesem Sample dann erst in den 1990er Jahren, mehrheitlich als Weiterführung ihrer z.T. auch kirchlich orientierten Friedensarbeit. Insofern muss das Interesse an anderen Religionen als spätere Aufschichtung verstanden werden. Allerdings hatte auch bereits das Interesse am Judentum neben dem Wunsch nach Versöhnung und der Suche nach einem neuen Verhältnis zwischen Jüdinnen/Juden und ChristInnen auch eine deutliche friedenspolitische Dimension, die in den 1970er und 1980er Jahren auch die christlichen Kirchen gegenüber den Konflikten im Nahen Osten, der Aufrüstung und dem kalten Krieg erfasst hatte. Der Umgang mit dem Judentum in den damaligen kirchlichen Diskursen ähnelt dem mit der jeweils anderen kirchlichen Konfession: Man fühlt sich im Glauben zwar grundsätzlich sehr nahe, aber ohne Konversion ist eine Annäherung kaum möglich. Dabei werden von unseren Befragten die elterlichen ehelich bedingten innerchristlichen Konversionen wenig ernst genommen, aber auch nicht als inhaltlich problematisch thematisiert; vielmehr gehen einige der InterviewpartnerInnen dann selbst konfessionsverschiedene Ehen ein. Bei Heidrun wird der evangelische Partner noch konvertieren, andere belassen ihre »Mischehe« als solche. Eine religionsbezogene Auseinandersetzung oder Wahrnehmung von Pluralität, die auf eine problematische Kontingenz, Vermischung oder Spannung verweist, eröffnet sich an dieser Stelle in den Erzählungen und Berichten nicht. Vielmehr erscheinen hier

Umgangsweisen von pragmatischem Nebeneinander und individueller Anpassung als unproblematisch durchführbar. Andere, wie Renate, engagieren sich ehrenamtlich in ihrer Gemeinde für die Ökumene, um das Miteinander z.B. in der Liturgiegestaltung zu organisieren.

Die Grenzen dessen zeigen sich allerdings in der Erzählung Monikas, die zunächst ebenfalls ein offenes Verhältnis zur gemischtkonfessionellen Partnerschaft hat. Eine ihrer eigenen Ehen wurde in den 1980er Jahren allerdings unter anderem wegen der Konversion ihres Mannes zum Buddhismus beendet, da sie dem nicht nachfolgen wollte. Hier waren die Grenzen des »einen Gottes« überschritten und pragmatische Umgangsweisen schienen nicht mehr akzeptabel oder möglich.

Interessante Ausnahmen bilden Angelika und Manfred, da sie sich – Manfred schon mit 16, Angelika dann erst mit etwa Anfang 20 – bewusst einer Konfession zugewendet haben. Sie erzählen zudem beide – anders als die anderen drei InterviewpartnerInnen aus dieser Generation – von spirituellen Erlebnissen: Angelika in Bezug auf ihre katholische Identität, Manfred verstärkt in Verbindung mit Erlebnissen anderer liturgischer Formen wie die der katholischen Liturgie, interreligiöser Andachten und in jüngster Zeit auch sufischen Ritualen. Zwar ist auch bei ihnen die generationale Typik eines Religionsverständnisses sichtbar, die als institutionell verfasst und moralischer ›Wertekompass‹ verstanden werden kann, allerdings wurde diese in wohl intensiver Auseinandersetzung in den 1980er Jahren bis heute weiter verändert. So versteht sich Manfred heute als »Grenzgänger« in Bezug auf seine persönliche emotionale Rezeption islamischer Frömmigkeitsformen oder auch in Bezug auf seine liturgischen Ausflüge ins Katholische. Gleichzeitig bleibt er in seinem generationalen Rahmen, wenn er betont, dass es generell aber wichtig sei, »dass die Grenzen nicht verwischt werden« dürften und für ihn klar ist, dass er seine Konfession nicht wechseln oder aufgeben wird. Und auch Angelika, die durch ihre aktive und visionäre Religiosität eine Ausnahme darstellt, betont die Wichtigkeit der konfessionellen Grenzen.

4.2.4 Zwischenfazit

Mit dem vorangegangenen Blick auf die Generationen konnte noch einmal das Verständnis für die in Kapitel 4.1 chronologisch dargelegten einflussreichen Diskurse und ihre je unterschiedliche Prägekraft bezüglich der aus ihnen generierten biografisch verankerten Deutungsmuster und Relevanzen von Religion und religiöser Pluralität unserer InterviewpartnerInnen in den

Blick genommen werden. Auffällig war dabei, dass hier zwar Muster über die generationale Zuordnung der Diskurse zu identifizieren sind, allerdings sowohl ihre biografische Verarbeitung als auch ihre Aufschichtungsweisen im Lebensverlauf so divers sind, dass sich daraus ein sehr komplexes Gebilde von generationalen Typiken zusammen mit biografischen Bearbeitungen und Aufschichtungen ergeben. So haben wir zwar durchaus drei typische generationale Diskurseinflüsse auf die Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität unterscheiden können. Deren biografische Bearbeitung wird aber von weiteren zentralen Kategorien durchkreuzt: So in Form von unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionszuweisungen in den dominanten Diskursen – bei Religionszugehörigkeit und bei Geschlechterzugehörigkeit – und als asynchrones Aufgreifen von einmal in die Welt gesetzten diskursiven Strängen.

Stellt man einmal zunächst die generationalen Typiken der diskursiven Einflüsse seitens der Mehrheitsgesellschaft dar – also in äußerst verkürzter Form der in Kapitel 4.1 dargestellten Differenzierungen –, prägen also die jüngste Generation die Diskurse über einen bedrohenden Islam und der Notwendigkeit der Integration des Islams sowie der muslimischen Einwanderer. Dabei ist entscheidend, dass die mediatisierte Vermittlung dieser post-9/11-Diskurse alle Privathaushalte erreicht, egal, ob sie an Religion interessiert sind oder nicht. Gleichzeitig zeigte sich, dass diese Diskurse noch auf einer in den Erzählungen impliziter bleibenden Tiefenschicht beruhen, nämlich eines inkorporierten Grundverständnisses, in einer säkularisierten Gesellschaft zu leben. In dieser Gruppe unseres Samples machte sich das u.a. daran bemerkbar, dass Religion immer in einen argumentativen rationalen Begründungszusammenhang gestellt wurde.

Die mittlere Generation ist vor allem durch sozialpolitische Diskurse der Religion (rund um Solidarität mit den Armen, feministische Theologie, Frieden) geprägt und nimmt bereits erste Migrationsdiskurse auf, die einerseits den Islam als rückständige Kultur deuten, andererseits aber auch in Gegen Diskursen (wie jenen der Multikulturalität und globaler Gerechtigkeit) dazu aufrufen, die Vielfalt positiv zu deuten, allerdings zunächst nur unter dem Thema Kultur überhaupt wahrnehmen. Die diskursive Unterordnung der Religion unter die Kategorie Kultur und Politik scheint mithin in dieser Zeit einen wichtigen gesellschaftlichen Schub erhalten zu haben.

Für die älteste Generation ist kaum ein spezifischer Religionsdiskurs, der im Zusammenhang mit religiöser Pluralität stehen würde, zu identifizieren. Religion ist vielmehr mit dem institutionalisierten Diskurs der Kirche gleich-

gesetzt und gilt als Garant für den Erhalt zentraler gesellschaftlicher Werte. Religionsdiskurse, die auf Pluralität hindeuten, zeigen sich vereinzelt in Bezug auf die Versöhnung mit dem Judentum oder in Bezug auf die innerchristliche Bikonfessionalität, die allerdings kaum thematisiert, sondern eher praktisch gelebt wird.

Aus diesen Diskurssträngen bilden sich nun aber mitnichten einheitliche Handlungspräferenzen innerhalb der unterschiedlichen Generationen ab. Vielmehr zeigte sich, dass weitere Faktoren die generationale Typik durchkreuzen, differenzieren und somit die Wahrnehmung religiöser Pluralität nicht nur diachron, sondern auch generational-phasenbezogen pluralisieren. Dies geschieht zum einen durch die unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen, die in den Religionsdiskursen, die die religiöse Pluralität betreffen, zugewiesen werden. Schon in Kapitel 4.1 wurde deutlich, dass die Wahrnehmung religiöser Pluralität sich in den dominanten Religionsdiskursen als eine sezierte darstellt und dabei macht es einen Unterschied, auf welche dieser Religionen man sich als ›andere‹ bezieht. In der generationalen Betrachtung wurde besonders für die jüngste Generation deutlich, welche unterschiedlichen Handlungsoptionen sich für ChristInnen und MuslimInnen angesichts der aktuellen Islamdiskurse nahelegen. So zeigte sich in Fallbeispielen einerseits für die christlichen Befragten die offene Option, Religion und religiöse Pluralität postsäkular als eine Art Residualkategorie für alles Unerklärliche einzusetzen und diese auch überall anzuschließen. Religionen werden aus dieser Haltung heraus als teils interessante, aber nicht notwendig tangierende lebensweltliche Größe kritisch und neugierig betrachtet. Für die jungen muslimischen Befragten hingegen stellt sich ihre zugewiesene Position in den Islamdiskursen als unbedingt zu bearbeiten dar: Der Abwertungsdiskurs fordert bei ihnen die Verteidigung des ›Eigenen‹ heraus. Dabei sind sie darauf bedacht, gleichzeitig dem implizit unterlegten Verständigungsmuster von Säkularisierung und Individualisierung mithilfe rationaler Argumentation sowie dem Hinweis auf Freiwilligkeit und positiver Bewertung ihrer (eentlichen) Position als Multioptionalität nachzukommen. So widersetzen sie sich dem dominanten Diskurs – ohne ihm allerdings zu entgehen –, um sich ihrer eigenen Positionierung wieder zu ermächtigen.

Zum zweiten zeigte sich insbesondere in der mittleren Generation eine Durchkreuzung der generationalen Typik durch die Dimension Geschlecht, die auch als Chiffre unterschiedlich zugewiesener gesellschaftlicher Positionen durch Diskurse verstanden werden kann. Während in dieser Zeit die männlichen Befragten dieser Generation in ihrer postadoleszenten Phase we-

nig religiöse Aktivitäten aufwiesen und sich damit durchaus im Strom der Zeit, in der Religion kaum explizit Thema war, bewegten, ist Religion zumindest für die weiblichen Befragten der christlichen wie auch der islamischen Konfession von persönlicher Bedeutung in ihrer postadoleszenten formativen Lebensphase. Hintergrund hierzu ist der starke feministische Diskurs, der einerseits von weiten Teilen der damals jungen (weiblichen) Generation geprägt wurde, aber ebenso auf etablierte und institutionalisierte Gegendiskurse traf. Religion, die bis dahin im Nachkriegsdeutschland als eine gesellschaftliche Kraft wirkte, die eher zur Festigung traditionaler Positionen von Männern und Frauen beigetragen hat, diente nun den christlichen wie den muslimischen befragten Frauen nicht nur als Medium, ihre emanzipativen Wünsche und Hoffnungen zu formulieren, sondern auch als Brücke zwischen den unterschiedlichen Ansprüchen der älteren und der damals jungen Generation. Deutlich wird damit, dass hier in Abhängigkeit der gesellschaftlichen Position, die die Kategorie Geschlecht den InterviewpartnerInnen zuweist, die Positionierung innerhalb von Diskursen über Religion ebenso wie die Handlungsoptionen, die sich daraus ergeben, sehr unterschiedlich ausfallen. So zeigten unsere männlichen muslimischen Befragten eine eher geringe bis traditionale religiöse Bindung in ihrer Postadoleszenz, die sie scheinbar in der Entwicklung ihrer »Normalbiografie« (Kohli 1985) – zumindest bis 9/11 – nicht entscheidend beeinflusst hat. Die weiblichen muslimischen Befragten traten demgegenüber in eine Auseinandersetzung mit der ihnen traditionell zugewiesenen Position und sie nutzten Neuinterpretationen des Islams, um sich in diesem religiösen Diskursfeld neu zu positionieren und dieses auch zu verändern. Die christlichen Frauen suchten ebenfalls den Anschluss an feministisch-theologische Debatten innerhalb der Kirche, was die Frauen allerdings letztlich zu einer Distanzierung zur Kirche führte, weil diese sich schließlich kritisch gegen solche Debatten stellte. Die institutionellen Dynamiken bei den muslimischen Frauen sind ähnlich: Auch hier führte die traditionelle und institutionell gestützte geschlechtsspezifische Positionszuweisung zu einer Distanzierung zu den bestehenden konservativen Moscheegemeinden. Religiöse Pluralität ist hierbei allerdings insgesamt kaum Thema, allenfalls suchten die feministischen religiösen Gruppierungen den Austausch und die Solidarität mit Anhängerinnen anderer Religionen. Auch interreligiöse Dialoggruppen mit nur weiblichen Teilnehmern sind so entstanden. Allerdings haben gerade die jüngeren (Kopftuch-)Debatten im Rahmen des Islamdiskurses diese beiden Bewegungen zum Teil besonders stark polarisiert.

Drittens konnte in der älteren und mittleren Generation eine Asynchronizität des Aufgreifens und/oder eine Aufschichtung von Religion und der Wahrnehmung religiöser Pluralität konstatiert werden. So haben beispielsweise sowohl die oben beschriebenen feministisch engagierten christlichen Frauen der mittleren Generation als auch die der älteren Generation erst sehr viel später religiöse Pluralität wahrgenommen und sich entsprechend engagiert. Dabei greifen sie heute zum Teil auf Deutungsmuster zurück, die sich auf ihre Friedensarbeit der 70er und 80er Jahre zurückführen lassen. Während zudem andere aus der ältesten Generation bis heute stark an das Muster der institutionellen Autorität bei ihrer Wahrnehmung von religiöser Pluralität anknüpfen, sind ebenso Beispiele der Aufschichtung neuer Prägungen bzw. des Wandels von Deutungsmustern zu beobachten. Die sehr diversen Prägungen zeigen sich auch in der Arbeit der interreligiösen Dialoggruppen, die diese älteste Generation in den 90er Jahren sozusagen erfunden hat.

Bei allen Generationen ist zudem in gleicher Weise zu sehen – wie in Kapitel 4.1 schon herausgearbeitet –, dass religiöse Pluralität durch die dominanten Religionsdiskurse vor allem in sezierter Form wahrgenommen wird: in unterschiedenen Verhältnissen zu einzelnen Religionen; hingegen sind relevante Diskurse, die religiöse Pluralität als Ganzes oder als Vielheit thematisieren, kaum präsent in unseren Fallbeispielen. Am ehesten scheinen die impliziten, religiöse Pluralität grundierenden epistemischen Muster von Säkularisierung und Individualisierung auf, wenn es um die Verständigung über z.B. grundlegende Toleranz gegenüber religiös Anderen geht, um rationale und persönliche Entscheidungen für oder gegen eine bestimmte religiöse Praxis oder Überzeugung. Beide Verständigungsmuster scheinen so Sag- und Denkbare im Rahmen der dargelegten Religionsdiskurse zu begrenzen und bilden dadurch einen wichtigen Ermöglichungsgrund für die Wahrnehmung religiöser Pluralität.

5. Individuierte Aneignung religiöser Pluralität

Um die individuierte Wahrnehmung und Aneignung von religiöser Pluralität zu analysieren, sind wir in unserer Untersuchung mit der Kategorie der Identität als analytischem Fixpunkt gestartet. Allerdings wurde diese Kategorie zunehmend hinderlich, wenn es darum ging, die komplexen, brüchigen und zum Teil widersprüchlichen Wahrnehmungs- und Aneignungsformen in den Erzählungen und Biografien unserer Untersuchungsgruppe begreifen zu wollen. Im Folgenden zeichnen wir darum zunächst unsere kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff der »Identität« und unsere konstitutions- und diskurstheoretische Neufokussierung nach (Kap. 5.1). Anschließend wird erneut das empirische Material in den Mittelpunkt gerückt: Zunächst mit einer direkten Bezugnahme auf die Verstrickung individueller Erzählungen in die umgebenden Diskursräume (Kap. 5.2), dann mit der konkreten Auswertung der mehrdimensionalen, fluiden und situativen personalen Aneignung religiöser Pluralität (Kap. 5.3) und einer systematisierenden Zusammenfassung (Kap. 5.4).

5.1 Konzeptuelle Vorüberlegungen: Von Identität als analytischer Kategorie zu ihrer konstitutions- und diskurstheoretischen Auflösung

Identität ist ein schillernder, schwer abgrenzbarer und kaum definierbarer Begriff. Er ist aufgeladen mit normativen Erwartungen an die Kohärenzleistung des Individuums, die Gradmesser für eine sinnhafte und gesunde Bewältigung von Erfahrungen sein soll¹. Bei dem Pionier der Identitätstheorie, dem Entwicklungspsychologen Erik H. Erikson (1973) ist diese Idee von

1 Vgl. hierzu z.B. das Konzept der »Salutogenese« des Gesundheitswissenschaftlers Aaron Antonovsky (1997), der für die Ausbildung einer gesunden Identität das Gefühl

Identitätsbildung als phylogenetischer, stufenweiser Anpassungsprozess des Ichs an gesellschaftliche Erfordernisse und Erwartungen konzipiert. Heute hat sich dieses Verständnis in der sozialphilosophischen und sozialwissenschaftlichen Forschung verlagert hin zu einem Verständnis von Identitätsbildung als offenem und flexiblem Prozess gegenüber diversen Kollektiven (vgl. Keupp 1989). So ist in symbolisch-interaktionistischer Perspektive weniger eine einseitige Anpassung des Individuums als vielmehr die Ausbalancierung zwischen Selbst-Erfahrung und Fremd-Zuschreibung als Grundprozess und Ziel von gesunder Identität beschrieben worden. Dabei werden weder der »Zerfall« noch ein »Verlust der Mitte« des Individuums konstatiert als vielmehr das Konzept der Kohärenz neu gedacht. Heiner Keupp führt dazu seine Kategorie der »Identitätsarbeit« ein, für die eine neue Art der Kohärenzbildung gelte:

»Kohärenz entsteht nicht nur dann, wenn ich auf ein fixes Koordinatensystem von Normen und Sinnorientierungen zurückgreifen kann. Kohärenz ohne »Identitätszwang« ist ein kreativer Prozess von Selbstorganisation. [...] Die Fähigkeit zur Kohärenz ist keine Persönlichkeitsdisposition, sondern entsteht aus der gelungenen Verknüpfung einer Person mit anderen, aus den dadurch möglichen Solidaritätspotenzialen.« (Keupp 1989: 64)

Diese Diskussion über neue Erfordernisse für eine gesunde, das heißt hier kohärente Identität, ist vor allem der zunehmenden Pluralisierung der Lebenswelten geschuldet, in denen (auch religiöse) Traditionen und stabile Kollektive kontingent und brüchig geworden sind (vgl. Beck/Beck-Gernsheim 1994). Die homogene Gesellschaft als Ort stabil integrierter Identitäten habe sich aufgelöst, entsprechend hätten es Identitätsprozesse heute weniger mit der fixierenden Schließung von Identität als vielmehr mit der Ausbildung von Teilidentitäten und unabschließbaren, jedenfalls lebenslang auftretenden Prozessen der Identitätsbildung zu tun (vgl. Keupp 1989). Trotz dieser Verflüssigung des Zielpunktes von Identität wird aber nach wie vor Identität als der Kulminationspunkt des Ichs begriffen, in dem sich die basalen Identifikationen und Abgrenzungen von kollektiv, symbolisch und normativ Vorgeprägtem vollziehen. Dabei gilt Identitätsbildung in der modernen und pluralen Gesellschaft als subjektiver und situativer Akt des Individuums. Der Sozialpsychologe Keupp (1997) bezeichnet die Identitätsbildung insofern

der Kohärenz als ein Gefühl von Sinnhaftigkeit und Bewältigbarkeit der Lebenszusammenhänge in den Mittelpunkt stellte.

als »Selbst-Organisation des Individuums« und als »alltägliche Identitätsarbeit«, bei der das Individuum permanent vor der Aufgabe stehe, seinen Lebensentwurf selbst zu setzen und zu justieren. Heraus käme im besten Fall eine wohlabgewogene »Patchworkidentität« (Keupp 1989: 65). Dieser Prozess, in dem das Individuum sich in Auseinandersetzung mit sich und vielfältigen Anderen befindet, begleite das Individuum das ganze Leben lang.

Kohärenz bleibt aber auch in den jüngeren Ansätzen häufig ein zumindest fiktionales Ziel der Identitätsbildung, Individuen entfalteten in der Moderne eben nur ein Mehr an inneren Identifikations- und Verknüpfungsmöglichkeiten. So begreift der Sozialphilosoph Axel Honneth beispielsweise die modernisierte Entwicklung von Identitätsbildung im Modus von pluralisierten Anerkennungsprozessen als einen »Prozess der inneren Pluralisierung der Subjekte« (Honneth 2000: 1106). Der Soziologe Hartmut Rosa deutet das Phänomen der Vervielfältigung und Diversifizierung von Identifikationen vor allem in zeitlicher Dimension als verstärkte Ausbildung von nunmehr »situativen Identitäten« (Rosa 2005). Kohärenz ist in diesen Ansätzen also nicht mehr als ein vereinheitlichendes Lebensprojekt verstanden, das es zu verfolgen gilt, sondern vielmehr als auf diverse Normen, Situationen und Andere bezogen und insofern pluralisiert und flexibilisiert gedacht. Die grundsätzliche Notwendigkeit der Verknüpfung und das heißt, der Kohärenzbildung solcherart pluralisierter und individuierter permanent prozessierender Identität ist aber in den Ansätzen mitgedacht. Der poststrukturalistisch arbeitende Soziologe Andreas Reckwitz versteht solch postmodernes Identitätsmanagement in einer eher ästhetisch-repräsentativen Kategorie als »Kuratierung« des Ichs (vgl. Reckwitz 2017: 9) und bleibt damit vergleichsweise am weitesten auf Distanz zu einer irgendwie gearteten Erwartung an Kohärenz innerhalb der identitätsbezogenen Konstruktionen moderner Individuen. Narrationen und Biografie bilden dabei in all diesen Konzepten wichtige Rahmenformate, um ebensolche Selbstpositionierungen als Identifikationen und/oder Abgrenzungen zu artikulieren (s. dazu auch Kap. 2.1).

In Anlehnung an die wissenssoziologische Perspektive von Peter L. Berger und Thomas Luckmann ist allerdings zu berücksichtigen, dass Identität immer auch ein Konzept zweiter Ordnung ist, das im Fluss der Handlung wie auch im Rahmen des Austretens aus der »natürlichen Einstellung zur Welt« in Form der (Selbst-)Reflexion wahrgenommen sowie modifiziert und bearbeitet wird (vgl. Berger/Luckmann 1987: 188). Somit gilt ihnen beispielsweise die psychologische Theorie der Identität als eine soziale Rahmung zweiter Ord-

nung, die der reflexiven Handlungsorientierung dient. Sie steht neben anderen möglichen reflexiven Rahmungen zweiter Ordnung (wie z.B. Religion) dem Individuum zur Ausformulierung und Deutung seiner selbst und seiner Verortung in der Gesellschaft zur Verfügung (vgl. ebd.: 189). Damit kommt auch in Bezug auf den Identitätsbegriff sein unauflösbar objektsprachlicher und stetig aufs Neue essentialisierender Charakter zum Ausdruck. Die Sozialwissenschaftler Rogers Brubaker und Frederick Cooper (2000) kommen deshalb zu dem Schluss, dass der Begriff »Identität« als analytische Kategorie gänzlich über Bord zu werfen ist:

»Identity‹ we argue, tends to mean too much (when understood in a strong sense), too little (when understood in a weak sense), or nothing at all (because of its sheer ambiguity)« (ebd.: 2).

Identität sei ein Begriff, der in politischen Debatten von Bedeutung ist, sich aber in seiner ambivalenten und suggestiven widersprüchlichen Definiertheit (z.B. »multiple singularity«, »fluid cristallization«; ebd.: 34) nicht als analytische Kategorie eigne. Die durchaus interessanten empirischen Untersuchungen unter diesem Begriff würden nur darum erkenntnisreich sein, weil hier zum Beispiel wichtige Differenzierungen bezüglich der Kategorien Identifikation und Abgrenzung vorgestellt würden (z.B. Fremd- und Selbstidentifikationen, relationale oder kategoriale Formen der Identifikation; vgl. ebd.: 15), nicht aber, weil das Konzept der Identität analytisch etwas eigenes austrage. Angesichts dessen, dass sich auch die oben dargelegten Ansätze, die sich um Fragen des (angemessenen) Maßes und der Art und Weise von Kohärenzbildung von (post-)modernen Identitäten drehen, letztlich als Diskussion um die sozialen Identifikations- und Abgrenzungsmöglichkeiten der Individuen darstellen, erscheint uns dieser Rat angemessen. Denn so und vor dem Hintergrund wissenssoziologischer Perspektiven kommt schließlich die hier eigentlich interessierende konstitutionstheoretische Frage der Prozessierung von Identifikation bzw. Zugehörigkeit und Abgrenzung in den Blick.

Empirisch betrachtet ist dabei zu erwarten, dass sich die beiden Optionen von Zugehörigkeit und Abgrenzung in diverse Dimensionen von Intensität, Nähe und Ferne, Abgeschlossenheit und Offenheit, aber auch Fragilität ausdifferenzieren. Reckwitz (2008) hat in seiner empirischen Analyse zu modernen Subjektkonstitutionen eben diese Varianz und die Kontingenz der Formen herausgestellt und aufgezeigt. Konzepte wie das des »Synkretismus« (Berner 1979) oder neuer, das der »Kreolisierung« (Burke 2000) oder der »Hybridität« (Bhabha 2016) weisen zudem auf die zeitliche Fluidität, po-

tenzielle Überschneidung, Neuordnung wie eben grundsätzlich auf die Kontingenz der Formationen, denen sich jemand zugehörig macht oder gegen die sich jemand abgrenzt, hin.² Daran schließt sich auch die Frage nach der Optionalität an – welchen Formationen man sich zugehörig bzw. nicht-zugehörig macht, ist verbunden mit der Analyse dessen, wozu überhaupt eine Wahl besteht. Diese Hinsicht schließt dann wiederum erstens an Fragen von Ressourcen- und Chancengleichheit des und der Einzelnen wie der nach der Intersektionalität von Ungleichheit an. Zweitens verweist sie auf die Erwartungen oder Anforderungen durch institutionalisierte Formationen und hegemoniale Diskurse, wie beispielsweise die Erwartung monotheistischer religiöser Gemeinschaften auf Ausschließlichkeit der Zugehörigkeit unter ihren Mitgliedern.

Vor dem Hintergrund der Beobachtung von kulturell geformten hegemonialen Diskursen sowie anhaltender Diskussionen zum Thema »Identität« stellt sich Stuart Hall die Frage »Wer braucht Identität?« (2004). Er löst den Begriff in ein diskurstheoretisches Verständnis von Identifikation als unabschließbare Konstruktion auf, die »sich gegen Differenz richtet« (Hall 2004: 169). Diskursarbeit versteht er insofern als »das Ziehen und Markieren symbolischer Grenzen« und damit als die »Produktion von ›Grenz-Effekten‹: Als Identifikation nur in Verbindung mit ihrer Negativfolie, »dem, was ausgelassen wird«, ihr »konstitutives Äußeres, um den Prozess zu festigen« (ebd.). Hall gibt den Begriff der Identität nicht auf, unterwirft ihn aber der konstitutionstheoretischen Analyse, indem er ihn als Teil der Repräsentation des Selbst begreift und als »daher immer teilweise in der Phantasie konstruiert« (ebd.) versteht. Identität ist insofern bei Hall immer bereits »Identitätspolitik« in dem Sinne, dass das Subjekt im »Vernähen« von Diskursen spezifische Positionen ergreift bzw. ergreifen möchte. Das folgende Teilkapitel (5.2) geht dieser Perspektive nach, indem es insbesondere am Fallbeispiel »Namika« genau solche Diskursvernähtungen auch in unserem Material offenlegt und damit als wichtige analytische Perspektive für die anschließenden Analysen zur individuierten Wahrnehmung religiöser Pluralität einsetzt. Aus wissenssoziologischer Perspektive bedeutet dies, dass Hall immer bereits an Identität

2 Diese Konzepte rücken allerdings auch nur bedingt von der Essentialisierung ab, da sie logisch immer von einer vormaligen Einheit und Geschlossenheit ausgehen müssen (vgl. dazu Boldt/Soeffner 2014).

als Konstruktion zweiter Ordnung des Individuums ansetzt. Wir haben daher unsere Untersuchung methodologisch auf der Grundlage eines solchen diskurs- und differenztheoretisch orientierten wissenssoziologischen Ansatzes angesetzt, um das Zusammenspiel und die Relationalität von gesellschaftlichen, z.T. hegemonialen Diskursen und biographisch-narrativen Artikulationen bzw. identitätspolitischen Gegendiskursen dazu über den Ausdruck von Identifikationen und Differenzen erkennen und herausarbeiten zu können (vgl. dazu auch Kap. 2.1).

Mit Blick auf unsere Untersuchung ist gleichwohl anzumerken, dass Halls Augenmerk allerdings vor allem auf Fragen von Kultur als umkämpftem Raum von dominanten und untergeordneten Gruppen liegt und insofern für ihn die Frage nach Identitätspolitik im Zentrum seines Interesses steht. Wir gehen im Folgenden zwar auch davon aus, dass das Feld der Religion in unserem gegenwärtigen Untersuchungsfeld religiös wie auch kulturell, ökonomisch und politisch umkämpft ist – wenn auch in unterschiedlichen Intensitäten etwa mit Blick auf verschiedene religiöse Traditionen. Mit Religion wird insofern in unterschiedlichen gesellschaftlichen Feldern fraglos Identitätspolitik betrieben. Die damit einhergehenden Grenzarbeiten allerdings, die z.B. eine Hierarchisierung von Religion und Nicht-Religion oder von Religion und Säkularität vornehmen, oder auch Abwertungs- und Aufwertungsprozesse zwischen Religionen sind unseres Erachtens nicht die einzigen wichtigen Hinsichten und Dynamiken, um Zugehörigkeiten und Nicht-Zugehörigkeiten zu Religion im Rahmen der Wahrnehmung und Aneignung religiöser Vielfalt zu analysieren, vielmehr sollten beispielsweise auch individuelle bzw. kognitive Kongruenz- und Kohärenzbestrebungen sowie soziale Anerkennungswünsche Berücksichtigung finden.

Ein grundlegendes konstitutionstheoretisches Konzept, das stärker an der empirischen Beobachtung der Vielfalt und Vielschichtigkeit von Zugehörigkeiten und Nicht-Zugehörigkeiten ansetzt und darin für unsere qualitativ-empirische Untersuchung ertragreich ist, hat der Soziologie Stefan Hirschauer (2014) vorgestellt. Er setzt dabei an dem Problem an, dass analytische Konzepte nicht nur einbeziehen müssen, dass Mitgliedschaften hergestellt und aufgebaut werden müssen, sondern dass sie auch »gebraucht, übergangen und abgebaut werden können« (ebd.: 170). So kann es auch distanzierte, ruhende und nur kategoriale Zugehörigkeiten geben, die situativ und zeitlich kontingent neu aufgerufen, aber auch wieder vergessen werden können. Der

Umgang mit Mitgliedschaften ist insofern grundsätzlich als temporal und relational zu behandeln (vgl. ebd.: 172).

Hirschauers Konzept nutzt somit »lebensweltliche Kategorien nicht als Ressource soziologischer Kategorisierung«, sondern setzt grundlegender (bei der gelebten oder unterstellten Mitgliedschaft) an, indem es »das Kategorisieren selbst zum Gegenstand macht« (ebd.). Er argumentiert hier mit Reckwitz, dass dazu eine grundlegende »Kontingenzzperspektive« auf soziale Phänomene notwendig ist. Es reicht dabei dann eben nicht aus, die Dynamiken der Differenzierung von etwas als Religions- oder Ethnienzugehörigkeit und anderes als Nicht-Religion oder einer Ethnie nicht zugehörig zu untersuchen, vielmehr geht es Hirschauer um die Beobachtung, wie solche Differenzsetzungen überhaupt produziert werden. Dabei schließt Hirschauer auch an die konstitutionstheoretischen Überlegungen der Wissenssoziologie an, allerdings reichen diese vor allem auf die Stabilisierung der Ordnung gerichteten und anthropologisch grundgelegten Analysen von Berger und Luckmann (1987) für seine umfassendere Kontingenzzannahme nicht aus.

Hirschauer bezeichnet sein Forschungskonzept als »kultursoziologische Forschungslinie einer Humandifferenzierung« (ebd.: 173), in der es um die Analyse sinnhafter Selektion konkurrierender Kategorisierungen als »doing difference« wie auch um die Analyse des Auslassens, Ignorierens oder Vergessens von möglichen Differenzen als »undoing difference« geht. Für eine solche Betrachtung würden die herkömmlichen soziologischen Kategorisierungen von Mehrfachzugehörigkeiten, Intersektionalität, Kreuzungen sowie Hybridisierung nicht ausreichen, da sie in je eigener Weise immer wieder eigene Leitkategorien als unhinterfragt bzw. universal oder essenziell setzen würden (wie Frau/Mann, Ethnie, Nationalität, Klasse) und so in konstitutionstheoretischer Perspektive nicht auch die Auslassung, das Ignorieren oder Vergessen betrachten würden.³ Hirschauer versteht demgegenüber sein Konzept als interdisziplinär-empirisches Forschungsprogramm, in dem zwei grundlegende Fragen aufgeworfen werden: »Welche Differenz ist wann (ir)relevant?« (ebd.), und, mit Blick auf die Unterscheidungspraxis von Individuen selbst, »[w]ie sich Personen avancierter Individualität angesichts der multiplizierten Kategorisierungsoptionen kategorisieren und identifizieren« (ebd.).

3 Hirschauer (2014) setzt sich in seinem Aufsatz mit diesen Konzepten dezidiert auseinander und zeigt deren Grenzen und Voraussetzungen bzw. blinde Flecke auf, die er in seinem empirischen Forschungsprogramm vermeiden möchte.

Identitätspolitik sowie Identifikation/Zugehörigkeit und Abgrenzung lösen sich so in eine »empirisch offene und unbestimmte« heterogene wie relationale Praxis auf (vgl. ebd.). Bliebe man dann beim Identitätskonzept stehen, würde man von Identitäten im Plural sprechen müssen und dabei aber Bilder eines vermeintlich schizophrenen Ichs und ähnliches auf den Plan rufen. Der empirische Analyseprozess macht es aber für Hirschauer notwendig, die Leitdifferenzen von Disziplinen und damit auch von gesellschaftlichen Vorordnungen grundsätzlich aufs Spiel zu setzen. Während beispielsweise der Soziologe Andreas Wimmer mit seinem Konzept des »Making and Unmaking Ethnic Boundaries« (2008) zwar eine höchst differenzierte Analyse vorlege, bleibe sie aber in der Setzung der Kategorie von Ethnizität als Leitdifferenz stecken. Das führe dann dazu, dass die Relationalität und die Temporalität des Konzeptes »Ethnizität« nicht mitbedacht würden (vgl. Hirschauer 2014: 175). Gleiches würde dann in unserem Falle auch für die Differenzkategorie »Religion« gelten, sofern wir ihr nicht zunächst empirisch als offene Kategorie begegneten. So haben wir uns von Beginn an in unserer Untersuchung auf eine diskursive und relationale Begriffskonzeption von Religion gestützt (vgl. z.B. Kippenberg 1983, Asad 1997; Nehring 2012; Neubert 2016 und Kap. 2 in diesem Band). In unserer empirischen Arbeit haben wir somit alles einbezogen, was von unseren GesprächspartnerInnen als relevant erachtet und thematisiert wurde. Dies betrifft beispielsweise auch die Subsumption von Anthroposophie oder Existentialismus unter religiöse Pluralität, ebenso wie die starke Betonung intrareligiöser Vielfalt, die sich in den Interviews als zentral für die individuelle Wahrnehmung religiöser Vielfalt erwies.

Die Aufmerksamkeit für »un/doing religion« und »un/doing religious plurality« kann zudem immer auch zur Beobachtung von Kreuzungen und Rahmungen mit ganz anderen Kategorien (Wirtschaft, Politik etc.) führen wie auch ihr Prozessieren in unterschiedlichen Aggregatzuständen (alltagsprachlich, institutionalisiert, elaboriert, fluide, situativ als Praktik etc.) auftreten kann. So können auch kategorial neue Kreuzungen und Unterscheidungen von Zugehörigkeit entstehen, die sich nicht nach vorgeformten religiös-autoritativen Rastern der religiösen Gemeinschaften ordnen lassen.

»Zu untersuchen sind also [...] ein komplexes Zusammenspiel von Human-differenzierungen: eine stetige Bewegung multipler Kategorisierungen zwischen Verstärkung und Überlagerung, Stabilisierung und Vergessen, Thematisierung und Dethematisierung. Es finden sich Prozesse der Differenzierung und Entdifferenzierung, Konstellationen der Aktualisierung oder

Neutralisierung, Praktiken der Grenzziehung und Distinktion, aber auch der Nivellierung und Differenznegation. [...] Ins Zentrum muss einfach die Frage rücken: Welche Differenz ist wo und wann in Kraft? Diese Kontingenzsetzung verlangt zum einen nach Relativierung, zum anderen nach Temporalisierung von Differenzen.« (Hirschauer 2014: 181)

Die Aufnahme dieser bis hierhin dargestellten Argumente zur Auflösung der Kategorie der Identität zugunsten der Fokussierung auf ihre konstituierenden Prozesse der Artikulation von Identifikation oder Zugehörigkeit sowie ihr Gegenteil als Differenzsetzung oder Ignorierung hat sich für unsere folgende Untersuchung der individuierten Artikulation der Wahrnehmung und Aneignung religiöser Vielfalt als fruchtbar erwiesen. Brüche sowie widersprüchliche oder auch unorthodoxe Rahmenkonzepte für Religionen konnten so als solche in die Deutung einbezogen werden, ohne diese in ein Kohärenzmodell für die Einzelnen umwandeln zu müssen. Dabei hat sich allerdings die starke Betonung auf die gestaltende Kraft des Individuums, die sich bei Hirschauer in seiner Begrifflichkeit des »un/doing« ausdrückt, als weniger realistisch gezeigt. Vielmehr muss unseres Erachtens hier die poststrukturalistische Analyse von Hall mitgedacht werden, die der *agency* der einzelnen Person einen nur beschränkten Rahmen zur Positionierung und Artikulierung von Eigem innerhalb der vorgeformten dominanten gesellschaftlichen Diskurse zuschreibt.⁴ Zudem bildet vor dem Hintergrund der Einsicht in die Dominanz diskursiver Vorordnungen die Identitätspolitik der befragten Individuen eine wichtige Analysekategorie als Identitätsdiskurs zweiter Ordnung, denn Identitätspolitik weist auf den Versuch hin, einen Gegendiskurs gegen eine soziale hegemoniale Identitätserwartung zu artikulieren – beispielsweise durch die Etablierung einer alternativen »Identitätsphantasie« über sich selbst oder durch eine alternative Selbstpositionierung zwischen zwei dominanten Diskursen (beispielsweise in Form hybrider oder fragmentierter Identitätsbilder; vgl. hierzu auch Reckwitz 2008). Somit werden wir nun zunächst der Bedeutung dieser hegemonialen Vorordnung durch den Identitätsdiskurs (zweiter Ordnung) zur Benennung von religiöser Zugehörigkeit, Identifikation und Abgrenzung auf die Spur gehen und durch den Fall Namika verdeutlichen, zu

4 In ähnlicher Weise kann man diese Einschränkung der individuellen Artikulation auch bereits in der wissenssoziologischen Analyse, die die gesellschaftliche Vorordnung des Wissens betont, finden. Vgl. zur Verbindung von Wissenssoziologie und Poststrukturalismus Reiner Keller 2012 und in diesem Band Kap. 2.

welchen Verstrickungen diese komplexe Gemengelage von Aufgabe des Identitätsbegriffs auf analytischer Ebene einerseits und seiner Rekonstitution auf der Objektebene als Diskurs andererseits führt.

5.2 **»Das soll man jetzt nicht sagen« – Über diskursive Vorordnungen und Sagbarkeitsgrenzen rund um religiöse Identität**

Die Erzählungen, die unsere Befunde grundieren, und die Zitate, die diese im Folgenden illustrieren, stehen für sich. Aber nicht nur: Sie verweisen deutlich auf sie umgebende Diskurse, etwa zu Religion, Migration, Integration. Wie sehr Haltungen und Erfahrungen religiöser Vielfalt von solchen Diskursen geprägt werden, haben wir bereits in Kapitel 4 thematisiert. In Bezug auf die individuierte Aneignung religiöser Pluralität ist aber darüber hinaus wichtig, wie auch Erzählungen über die eigene religiöse Verortung vorgeordnet werden unter anderem durch bestehende Diskurse über religiöse Identität, in denen sich vor allem gesellschaftliche Bilder von und Erwartungen an religiöse Identität manifestieren. Dies wird in den Interviews besonders deutlich an den Stellen, an denen die InterviewpartnerInnen explizit nach Veränderungen ihrer Religiosität gefragt werden. Es ist nur ein Indikator, dass diese Frage in vielen Interviews auf verschiedene Weise umgangen oder abgewehrt wird, etwa, indem die GesprächspartnerInnen auf sie mit thematisch ganz anders gelagerten Ausführungen reagieren. Ein weiterer mag sein, dass in den betreffenden Interviews die folgenden Ausführungen, die Gesamtbiografie oder andere Stellen in der Erzählung zum Teil durchaus auf Veränderungen hinweisen – eine Konstellation, die uns in der Analyse hinreichend irritiert hat, um (wie in Kap. 2.1 ausführlicher eingeordnet), entscheidende oder kritische Stellen des Interviews einer sequentiell-hermeneutischen Feinanalyse zu unterziehen. Mit dieser Herausarbeitung der latenten Strukturen dieser Ausführungen ließ sich, unabhängig von der konkreten Antwort, eine weitere Schicht der Erzählungen aufzeigen, nämlich Verweise auf in Diskurse eingegangene Erwartungen und Vorstellungen von Religiosität und religiöser Identität.

Dies lässt sich exemplarisch zeigen an einem Ausschnitt des Gespräches mit Namika, einer jungen Muslimin, die an einer christlich-muslimischen Mädchengruppe in Westdeutschland teilnimmt. Gefragt, ob ihre Religion oder ihr

Glaube, das, woran sie glaubt, wie sie praktiziert oder ähnliches, sich in irgendeiner Weise im Laufe der letzten Jahre verändert hat, antwortet sie initial wie folgt:

»Ja, mhm, also ich sag mal so, also man lernt ja im Laufe des Lebens immer dazu halt so, wenn ich jetzt so ganze, die Zeit von dem ich, von... als ich klein war bis jetzt so zurückverfolge, die Inhalte und Überzeugungen haben sich nicht geändert. [3] Natürlich gibt es Zeiten, wo man halt etwas stärker im Glauben ist oder etwas schwächer. Ja.« (Namika)

Namika verweist hier, wie es sich auch in anderen Fällen findet, zunächst auf vermeintlich grundlegende Prozessstrukturen des Lebenslaufes und übliche Eigenschaften von Glauben: Man lerne im Laufe des Lebens immer dazu, und es gebe »natürlich« Phasen, in denen der Glauben stärker ist und solche, in denen er schwächer ist. Veränderungen und Schwankungen werden damit übergeordneten Logiken zugeordnet und müssen nicht individuell erklärt oder rechtfertigt werden. Sie kann sich selbst, wie es in ihrem Einschub erfolgt, in diese Logiken einfach einordnen, und auch im Erzählaufbau ergeben die allgemeingültig formulierten größeren Prinzipien den Rahmen für ihre auf sich selbst bezogenen Ausführungen. In Bezug auf die Schwankungen des Glaubens bleibt dabei sogar offen, ob sie selbst solche Dynamiken erfahren hat, und Namika fährt zunächst, und nach einer längeren Pause, mit einer Ausführung zu solchen allgemeinen Bedingungen für einen schwankenden Glauben fort:

»Halt so-, wenn man zum Beispiel irgendwas, äh, zum Beispiel ein Schicksalsschlag bekommt, man denkt ›okay, warum, warum passiert mir so was?‹ Das sollte man ja jetzt nicht sagen.« (Namika)

An dieser Fortführung sind einige Dinge bemerkenswert. Eingangs die sprachlich etwas auffällige Wendung des »Schicksalsschlag bekommen«: Das Konzept des Schicksalsschlages scheint ihr passend zu sein, und sie übernimmt den auch in christlichen Traditionen angelegten Modus der Theodizee, der mit solchen Erfahrungen häufig verbunden wird: Warum passiert mir so etwas? Das einleitende »okay« indiziert dann eine persönliche Formulierung der Frage, die über das abstrakte »man« hinausweist. Möglicherweise sind solche Erfahrungen und die anschließenden Fragen Namika vertraut, doch in der Erzählung wird das nicht ausgeführt. Vielmehr erinnert sich Namika plötzlich: So etwas sollte man nicht sagen. Dieser Satz ist ein sehr expliziter Verweis auf die Erwartungen an religiöse Identität, die hier im Fokus

stehen. Es liegt sehr nahe, dass Namika sich hier auf normative Ansprüche bezieht, die sie zumindest gehört, vielleicht auch zu einem bestimmten Grad verinnerlicht hat.

Was bedeutet das? Möglicherweise auch, dass hier eine gewisse Bricolage von religiösen Weltansichten angedeutet wird, wenn Namika mit dem Begriff des »Schicksalsschlages« eine typisch jüdisch-christliche Interpretation negativer Erfahrungen aufgreift und auch den möglichen Anschluss von Theodizee-Fragen hier präsent hat. Sie mag diese in der christlich-muslimischen Mädchengruppe, die sie besucht und die auch von einer Angestellten einer evangelischen Gemeinde geleitet wird, aufgegriffen haben. Doch sie bezieht sich umgehend auf andere Normen, die für sie als praktizierende sunnitische Muslimin vermutlich größere Bedeutung haben: Schicksal (*qadar*⁵) meint hier eine Aufgabe von Gott, die es zu erfüllen gilt. Angesichts des Umstandes, dass die zweifelnden Fragen (»Warum passiert mir so etwas?«) in der christlich geprägten Mädchengruppe sicherlich als durchaus sagbar vermittelt wurden, liegt es nahe, dass dieser kurze Ausschnitt möglicherweise ein gutes Beispiel ist, wie tatsächlich unterschiedliche religiöse Kontexte und die dort vermittelten Überzeugungen von denjenigen, die ihnen ausgesetzt sind, nicht so schnell und einfach überein gebracht werden können. Namikas Beispiel zeigt dann auch, dass sie hier noch keine klare Position gefunden hat, sondern dies vielmehr im Verlauf ihres Erzählstromes geradezu live verhandelt wird. Namika fährt fort:

»Ja, aber eigentlich nicht irgendwie so, dass sich was grundlegend verändert hat, nich. Aber mal, mal ist man halt stärker, mal schwächer//mhm//. Also in der Umsetzung [lacht].//Interviewer: Ja, ja okay. Und, ähm, hat das auch irgend'n Einfluss, dass man sozusagen, also – wenn man so Kontakt viel zu Christen hat und wenn man sieht, dass es-, also sagen wir mal so-//Namika: Dass man so mitgerissen wird?«

Namika vervollständigt den Satz der Interviewerin hier in einer Weise, die von letzterer so nicht intendiert war – aber auf die Weise, die ihr als erstes in

5 *Qadar* ist ein koranischer Begriff, der in der mittelalterlichen islamischen Diskussion für die Auseinandersetzung um die Willensfreiheit und die Prädestination eine wichtige Rolle spielte (vgl. v. Ess 1997, Bd. IV.: 33). Arabische islamische Begriffe, die von InterviewpartnerInnen verwendet wurden, werden, soweit sie nicht bereits im Duden aufgenommen sind, nach der Umschriftabelle der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DGM) geschrieben. Türkische Begriffe – auch wenn sie auf arabische Originale verweisen – haben wir als solche übernommen.

den Kopf kommt: dass man mitgerissen wird vom anderen Glauben. Mit dem bildlichen »mitgerissen« werden hier Assoziationen aufgerufen von Mengen oder Naturgewalten, etwa Wellen oder Menschenmengen, denen man nichts entgegensetzen kann, sondern ihnen vollkommen ausgeliefert ist.

Diese Angst ist in der Tat eine häufig geäußerte Sorge in vielen Religionsgemeinschaften, deren Mitglieder auch am interreligiösen Dialog teilnehmen. Die Dialogos-Studie zeigt, dass die TeilnehmerInnen am interreligiösen Dialog häufig als »Grenzgänger« betrachtet werden und unter Verdacht stehen, im Dialog etwas zu verhandeln – nämlich religiöse Wahrheit(en) –, das aus Sicht der jeweiligen Religionsgemeinschaften nicht verhandelbar ist (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 161). Auch in Namikas Ausführungen werden diese Ängste expliziert, als sie an anderer Stelle von einer Geschichte erzählt, die unter ihren Eltern und Freunden zirkuliert: Dass einmal ein muslimisches Mädchen, das am interreligiösen Dialog teilgenommen habe, dann zum Christentum konvertiert sei.

Namika begegnet diesen Ängsten im Interview auf eigene Weise: Sie stellt dagegen eine höhere, und in ihrer Erzählung bewiesene Zahl von TeilnehmerInnen, die dafür zum Islam konvertiert sind, und legt damit sinngemäß nahe, dass der interreligiöse Dialog daher unterm Strich ein guter Deal für muslimische Gemeinden sei.

Beide Episoden zeigen mithin, dass Namika häufig mit solchen Sorgen einer drohenden Konversion konfrontiert ist und diese ihren Weg einerseits in ihre Narration gebahnt haben, und sie sich andererseits Umgangsweisen in der direkten Interaktion zurechtgelegt hat. In beiderlei Hinsicht gilt, dass sie gewohnt ist, solche Positionen zu antizipieren und schon in vorausseilender Replik – wie in der Interviewsituation – darauf zu reagieren.

Im Gespräch mit Namika wird deutlich, dass normative Erwartungen immer wieder von verschiedenen Seiten an sie gerichtet werden, die sie in ihren Ausführungen immer mit adressiert: Vor der Aufnahmegesellschaft legitimiert sie die Entscheidung ihrer Eltern, nach Deutschland zu migrieren sowie die hohe Zahl ihrer Geschwister, vor ihrer muslimischen Gemeinschaft erklärt sie, warum sie kein Kopftuch trägt. All diese Themen werden von ihr ausgeführt, obwohl sie im Interview nicht aufgerufen werden, und so wird deutlich, dass all diese Gruppen, die Anforderungen an Namika haben, gewissermaßen immer mit im Raum sitzen. Gleiches gilt mithin für die normativen Vorstellungen von religiöser Identität, die von Religionsgemeinschaften immer wieder in Richtung der TeilnehmerInnen an interreligiösem Dialog

formuliert werden: Dass diese nicht in Zweifel gezogen werden dürfe, und Formate, in denen dies droht, häufig nicht gut gelitten werden.

Dies zeigt insgesamt: Namika kann, wie viele andere Interviewte, keine unschuldige Antwort geben – nicht nur, weil es sich sicherlich um ein sensibles Thema handelt, sondern auch, weil es von normativen hegemonialen Diskursen über die Beschaffenheit von religiöser Identität schon immer durchzogen und reguliert ist: Wenn sich Religiosität überhaupt verändern darf, dann aufgrund übergeordneter, geradezu naturalisierter Logiken, nicht aber aufgrund individueller Entscheidungen und schon gar nicht durch den Einfluss Andersgläubiger. Dies hängt, das ist noch einmal wichtig zu explizieren, gar nicht so sehr von der Strenge der jeweiligen Religionsgemeinschaft ab, und ebenso wenig von einer bestimmten religiösen Tradition, sondern ist in dieser Deutung vielmehr begründet in der Weise, wie religiöse Identität in gegenwärtigen hegemonialen Diskursen gedacht wird, nämlich als feststehend, da an ewige Wahrheiten gebunden.

Ein zweites, kürzeres Beispiel kann diesen Aspekt noch einmal unterstreichen. Renate antwortet auf die gleiche, ähnlich gestellte Frage anders, und doch ähnlich: mit recht langen und sehr abstrakten Ausführungen, über verschiedene Gottesvorstellungen im Christentum, konziliare Prozesse, theologische Theorien und Ähnlichem. Mit der nun eingeführten Brille gibt es aber auch in Renates Ausführungen einen Verweis auf ganz ähnliche Erwartungshaltungen und Vorstellungen von religiöser Identität:

»Naja, es ist natürlich ein ständiger, äh, Diskussionsprozess. Also eine, ähm, eine wiederkehrende Frage, war natürlich immer, ähm... ja, äh, äh, wenn ihr also wirklich christlich betet und äh, äh, äh, spezifisch christlich, dann muss doch da auch immer Jesus drin vorkommen und wenn der nicht vorkommt, verleugnet ihr nicht eigentlich euer Christentum. [...] Äh, ich meine das sind sowieso Formen, die werden ja heute, äh, kaum noch, äh, äh, irgendwo angewendet, auch in normalen Gemeinden nicht, aber, ähm... also die, ähm, die Christuszentriertheit ist schon n-n sehr großer Bestandteil der Gemeindefrömmigkeit auch und der traditionellen Frömmigkeit.« (Renate)

Auch hier sind also Referenzen zu finden, die auf bestehende Diskurse ihrer Heimatgemeinde oder Herkunftstradition verweisen: Was ist im gemeinsamen interreligiösen Gebet erlaubt, das heißt, durch die religiösen Institutionen gestattet und theologisch legitimierbar? Verleugnet man in gewissen Formen der interreligiösen Praxis nicht die eigene Religion? Weder die all-

gemein-theologischen Ausführungen noch ihre Konkretisierung haben einen expliziten Bezug auf die gestellte Frage nach einer möglichen Transformation ihrer individuellen Religiosität. Umso mehr zeigen die Ausführungen von Renate, wie solche Diskurse der Veränderung von Religiosität die Erwartungen und Sagbarkeiten von Prozessen der Identifizierung und Abgrenzung prägen bzw. einhegen.

In den Interviews wird mithin deutlich, dass ein großer Teil der Befragten eine stabile, vereindeutigte religiöse Identität als Regelfall ansieht. Eine solche stellt die auch diskursiv übergeordnete Erwartung der Herkunftstradition oder -gemeinschaft dar, die die InterviewpartnerInnen in ihren Ausführungen immer schon mitbedenken. Darüber hinaus liegt nahe, dass sie auch den Vorstellungen eines nichtreligiösen Konzepts von Identität entspricht, in dem religiöse Identität dann geradezu im innersten Kern des Subjekts, richtungsweisend und stabilitätsgebend für Sinnstiftung, Alltagspraxis und Lebensführung anzusiedeln ist (vgl. auch die Diskussion des Identitätsbegriffs zu Beginn des Kapitels). Eine so verstandene religiöse Identität wirkt zwar unter Umständen hegemonial kohärenzstiftend und vereinheitlichend über die Selbstidentifikation des Individuums, allerdings zeigt sich auch in diesen Beispielen bereits die Kontingenz und Unstimmigkeit bzw. Widerständigkeit in der Wahrnehmung und Artikulation der Individuen. So wie Religion immer als ein diskursives und relationales Konzept zu behandeln ist, das sich an unterschiedliche Ereignisse und Wahrnehmungen anschließen lässt, aber immer schon vorgeprägt und geordnet ist, geschieht dies auch mit dem Diskurs »religiöse Identität«. Gleichwohl ermöglicht aber – so unsere Analyse – eine zunehmende religiöse Vielfalt in der Gesellschaft, dass ein solcher hegemonialer Kohärenzdiskurs für religiöse Identität durchaus infrage gestellt werden kann, ohne ihn durch einen rein säkularen Gegen Diskurs absetzen zu müssen. Darüber hinaus stellen vorordnende Diskurse der Säkularität und Modernität in unserer Gesellschaft gegenläufige Ansprüche zu dem der Geschlossenheit der religiösen Identität, darunter diejenigen der grundsätzlichen Offenheit gegenüber religiöser Vielfalt. Insbesondere an MuslimInnen steht die Erwartung im Raum, sich möglichst nahtlos in eine häufig als säkular geprägt erzählte Gesellschaft zu integrieren. Dies beinhaltet die mindestens implizite Erwartung, als engagierte BürgerIn durchaus gewillt zu sein, sich konstruktiv an Formen des interreligiösen Austausches zu beteiligen. Auch dies spiegelt sich in den Erzählungen wider und zeigt deutlich: Nicht nur sind die Narrationen über sehr persönliche Erfahrungen und Haltungen immer schon auch diskursiv vorgeordnet, sie sind dies auch

nicht eindeutig: zum einen, weil gegenläufige dominante Diskurse über »religiöse Identität« das Feld prägen – wie schließende Diskurse der monotheistischen Religionsgemeinschaften und der öffnende Diskurs durch die sich säkular und modern verstehende Gesellschaft –, und zum anderen, weil die je biographisch-individuellen Positionen im Feld die artikulierten Positionierungen immer auch mit einer je eigenen Perspektive und eigenen »Identitätsphantasien« (Hall 2004) ausstatten können. Während damit ein gewisses Feld des Sagbaren umrissen ist, zeigen sich andererseits dem konkreten Individuum somit gesellschaftliche Diskurse und Positionen, die sich als gegenläufige Anforderungen darstellen können. Daran wird auch noch einmal die naheliegende Verschränkung diskurstheoretischer und wissenssoziologischer Perspektiven deutlich, in der von einer steten Aushandlungsdynamik zwischen alten und neuen Wissensordnungen in der Gesellschaft ausgegangen wird, die sich unter Bezugnahme auf poststrukturalistische Perspektiven zudem als stetige antagonistische Diskursaushandlung aktueller Situations- wie Selbstdeutungen darstellt.

Es zeigt sich weiterhin, dass das »(un-)doing differences« durchaus nicht nur in den Interviews sichtbar wird, sondern auch in der Gesprächssituation direkt vollzogen wird. Diese Prozessierungen sind unterschiedlich elaboriert und können in unterschiedlicher Intensität auf eine dem Interview vorgängige individuelle Ausarbeitung zurückgreifen. Sie sind aber gleichzeitig diskursiv gerahmt und eingehegt.

In methodologischer Hinsicht bedeutet dies auch, alle vorhandenen Ebenen des Interviewmaterials gleichermaßen ernst zu nehmen und entsprechend unterschiedlich zu behandeln: Die manifesten ersten Antworten auf die Frage nach dem Wandel der eigenen Religiosität erwiesen sich in unserem Fall als an diskursive Vorordnungen gebunden. Dies lässt sich tiefer erschließen mit einer sequentiell-hermeneutischen Analyse, die aber auch das Wissen um wichtige Kontextdiskurse mit einbezieht (vgl. ausführlicher Kap. 2). Solche Feinanalysen zeigen, wie sich in kritischen Stellen der Gespräche diskursive Rahmungen und biografische Narrativierungen ineinander schichten oder zum Teil, wie bei Namika, auch erst während der Ausführungen selbst miteinander rudimentär in Einklang gebracht werden müssen.

Für die folgenden Ausführungen müssen diese methodischen Vorgehensweisen mitgedacht werden: Einerseits geben die erzählten Gesamtverläufe der Biografien das bestmögliche Zeugnis dafür, wie sich Religiosität und das individuelle Verständnis von religiöser Zugehörigkeit im Lebensverlauf und

durch den Einfluss der Erfahrung religiöser Pluralität verändern. Die expliziten Antworten auf die Frage, die spät im Interviewverlauf noch einmal explizit diese Perspektive anregte, wurden, sofern sie ein ganz anderes Bild zeichnen, auf ihre diskursive Durchkreuzung untersucht. Auf diese Weise sollten die Fallstrukturen so erschlossen werden, dass das hier im folgenden gezeichnete Bild dem Fall möglichst gerecht werden kann – indem es die im Gespräch artikulierten Identifizierungen und Repräsentationen inklusive ihrer Grenzarbeiten und Inkohärenzen anerkennt.

5.3 Religiöse Identifikation und Abgrenzung angesichts religiöser Pluralität – eine empiriegeleitete Ausarbeitung

In den beiden vorangegangenen Teilkapiteln haben wir argumentiert, warum wir die Kategorie »Identität« als Analysekonzept für unsere Fragestellung nicht für zielführend halten, und dargelegt, warum wir stattdessen einen Fokus auf Prozesse von individuierter religiöser Identifikation und Abgrenzung als Artikulationen in einem u.U. antagonistischen oder diversen diskursiven Setting für ertragreicher halten. In diesem Teilkapitel soll nun auf der Grundlage dieser theoretischen Erwägungen ein letztes Mal ein ausführlicher Blick in das empirische Material erfolgen, bevor wir schließlich unsererseits zu einigen heuristischen Schließungen und Konzeptionierungen der Wahrnehmung religiöser Pluralität übergehen. Was lässt sich nun anhand biografischer Erzählungen mit einem Fokus auf die Erfahrung religiöser Pluralität über den Zusammenhang ebensolcher Erfahrungen mit religiösen Identifikationsprozessen aussagen? Im Folgenden sollen einige Fälle unsere Analysen verdeutlichen, die stellvertretend für insgesamt drei Gruppen stehen, die sich in dieser Hinsicht unterscheiden lassen: Jene, bei denen die Erfahrung religiöser Pluralität keine entscheidenden Auswirkungen auf die Artikulation religiöser Identifikation und Abgrenzung hat (Kap. 5.3.1), jene, bei denen die Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität Konsequenzen zeigt, die sich aber in der Vertiefung der eigenen Religiosität erschöpfen (Kap. 5.3.2), und zuletzt die Gruppe, bei der komplexere Identifikationsprozesse in verschiedenen religiösen Dimensionen angestoßen werden, die auch das Übergehen bestehender Grenzen, das Ruhen, Abbauen und Neuherstellen von Verortungen und Mitgliedschaften beinhalten (Kap. 5.3.3).

5.3.1 Beständigkeit diskursiver Ordnungen und der eigenen Religiosität

Die Überschrift mag zu entschieden klingen, schließlich wäre zu erwarten, dass die Erfahrung religiöser Pluralität, insbesondere in der persönlichen Begegnung mit den »religiösen Anderen« keinesfalls überhaupt keinen Einfluss auf die Begegnenden haben kann, und sei es, dass sublime, möglicherweise langfristige Reflexionsprozesse angestoßen werden. Dies können wir selbstredend nicht mit letzter Gewissheit ausschließen, wir können aber sagen: In unserem Sample gibt es eine Gruppe von Befragten – wenn man so will: zahlenmäßig betrachtet sogar eine erhebliche – bei der sich die verschiedenen Erfahrungen religiöser Pluralität eben nicht in veränderten religiösen Identifizierungsprozessen, wie sie in unserem Material sichtbar werden können, niederschlagen.

Das heißt bei weitem nicht, dass es eine unveränderlich feststehende religiöse Identität der Betroffenen gäbe. Im Gegenteil, in manchen Erzählungen kommen sehr deutlich Prozesse der Verschiebungen religiöser Verortungen zum Vorschein – nur sind hierfür dann andere Faktoren oder Prozesse ausschlaggebender als die Erfahrung religiöser Pluralität. In manchen Fällen etwa können ganz grundlegende biografische Verläufe – älter werden, eine Familie gründen, dem Lebensende entgegensetzen – als maßgeblich für die artikuliert Veränderung von Religiosität herausgearbeitet werden. Im Falle von Hasan etwa deutet er selbst die Zunahme der Intensität seiner religiösen Praxis sowie der Bedeutung von Religion für seine Selbst- und Weltdeutung als normale und erwartbare Entwicklung im Verlauf eines Lebens:

»dann denkt man mehr an die, an die Jenseits, also wenn se-, bei uns sagt man, wenn man also Sünde, äh, wenn man sündig wird, [...] dann erwartet daraufhin, also auf andere Seite, also im Jenseits ist ja das und das und das, ne. [...] je man älter wird, wird man//mhmm//vernünftiger.« (Hasan)

Damit schlägt Hasan eine von religionssoziologischen Studien durchaus geteilte Deutung vor (vgl. Ebertz 2009): Mit zunehmendem Alter, wenn das Lebensende näher rückt, wird man »vernünftiger« in dem Sinne, dass das ebenso näher kommende Leben nach dem Tode und damit die Bewertung des diesseitigen Verhaltens zur Zunahme religiöser Praxis oder zumindest eines religionskonformen Lebensstils drängt. Zwei weitere biografische Ereignisse, die sich bei mehreren InterviewpartnerInnen finden und mit einem Diskurs zum Wandel von Religiosität ohne den expliziten Einfluss religiöser Pluralität

verknüpft werden, ist einerseits die Erziehung eigener Kinder, andererseits – und häufig damit verbunden – die Auseinandersetzung mit der Weise, auf die man selbst in Kindheit und Jugend religiös erzogen wurde:

»ich glaub wirklich wichtich geworden ist mir das erst, als ich das erste eigene Kind hatte [...] als dann diese schwarze Theologie von'ner Omma sozusagen wieder, überhaupt, da sag ich NEE, jetzt ist aber gut! So, äh, das wollt ich nich und, ähm, dadurch hab, hab ich dann gedacht, ja so, äh, n gnädigen Gott, den hätt ich auch gerne gehabt//mhmm//. Und dann hab ich angefangen mich damit auseinanderzusetzen« (Heidrun).

Dabei ist die Wahrnehmung der GesprächspartnerInnen häufig, dass sie sich ‚freischwimmen‘ mussten von der religiösen Tradition und ihrer Auslegung, die ihre Kindheit und Erziehung prägte: Von einer allzu dogmatischen Erziehung, einem zu strengen Gottesbild oder auch nur einer entindividualisierten ‚Normsozialisation‘, in der man *»halt evangelisch war«* oder *»halt zur Kommunion gegangen ist«*, ohne dass diese Zugehörigkeiten und Teilnahmen in Frage gestellt wurden und/oder weiterreichend individuell verarbeitet worden wären. In der Phase der Adoleszenz schließlich, dem späteren Erwachsenenleben oder eben angestoßen durch die Auseinandersetzung mit der Frage, wie man nun selbst die eigenen Kinder erziehen will, erarbeiteten sich die Betroffenen, durchaus anschließend an allgemeinere Diskurse der 68er-Bewegung, schließlich ein positiveres Gottesbild oder insgesamt eine größere Autonomie in Fragen religiöser Dogmatik.

Es gibt also eindeutige Veränderungen religiöser Identifikationen, die nicht von im engeren Sinne pluralitätsinduzierten Auslösern angestoßen wurden. Es gibt aber auch solche biografischen Erzählungen, in denen grundsätzlich keine Verschiebungen sichtbar werden. Diese lassen sich in zwei Gruppen ordnen. Die erste Gruppe umfasst jene Befragte, in deren Leben Religion insgesamt keinen großen Stellenwert annimmt. Selbst wenn nominell eine Zugehörigkeit zu einer religiösen Institution aufgezeigt wird, sind die eigene religiöse Praxis und die eigenen religiösen Überzeugungen gering ausgeprägt beziehungsweise haben eine geringe Relevanz für den Alltag und die Lebensführung der betreffenden Gesprächspartner. Dennoch (und vielleicht kontraintuitiv) sind diese Befragten im interreligiösen Dialog aktiv. Für sie sind dann andere Gründe als die intrinsisch religiös motivierte Auseinandersetzung prägend: Sie nehmen vielmehr teil, weil sie es als staatsbürgerliche Pflicht sehen, sich mit der sich wandelnden deutschen Gesellschaft zu befassen.

sen oder eigene Vorurteile auszuräumen; oder sie üben mit großer Selbstverständlichkeit Ehrenämter aus, und andere Pfade des Lebenslaufes haben sie dabei nun zufällig auch zu religionsbezogenen Feldern geführt (vgl. Kap. 3). Dies kann sogar der Fall sein, wenn sie in einer beruflichen Funktion – in der Regel als Angestellte einer Kirche – am interreligiösen Dialog teilnehmen oder ihn sogar verantworten, wie etwa an Barbara ersichtlich wird, die sich als »Berufschristin« bezeichnet, mithin ihr Christsein auf einen bestimmten Lebensbereich hin bezieht, anstatt es als die gesamte Person umfassend zu konzipieren. Konsequenterweise münzt sie den Dialog teilweise auf ihre thematischen Interessen um, und hat darüber hinaus aber keine persönlichen Bezüge zur interreligiösen Auseinandersetzung. Gerade im Falle der muslimischen InterviewpartnerInnen ist die Teilnahme am Dialog zudem häufig zumindest unterschwellig der großen Erwartungshaltung einer nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft geschuldet, die eigene Integrationswilligkeit unter Beweis zu stellen und gegen das negative Image des Islams anzuarbeiten, und verbindet sich daher mit dem Anliegen, ganz unabhängig von der Intensität des eigenen Glaubens den islamfeindlichen öffentlichen Diskurs etwas abschwächen zu können. Dieses Motivbündel ist dabei allemal ein gewichtiger Grund für die Teilnahme am interreligiösen Dialog, und es liegt auf der Hand, dass die Arbeit an der eigenen Positionierung und Artikulation innerhalb dieses Diskursfeldes rund um religiöse Identität hier nicht notwendigerweise auch noch hinzukommen muss.

Die zweite Gruppe schließlich umfasst nun jene Befragte, für die ihr Glaube einen hohen Stellenwert hat, aber die gerade bekräftigen, dass dieser unverrückbar feststehe. In diesen Erzählungen kommt der interreligiösen Begegnung etwa in Form der Dialogveranstaltungen nur die Rolle zu, den eigenen Glauben zu bestätigen. Dies kann entweder in der Form geschehen, dass der interreligiöse Austausch oder andere Beschäftigungen mit den Inhalten anderer Traditionen nur noch einmal offenkundig macht, dass andere Religionen Defizite aufweisen.

»Also ich hab mir mal auch die Bibel zur Hand genommen//ja, okay//. Und hab da mal 'n bisschen nachgeschaut.//ja//ja.//Interviewer: Und was war Dein Eindruck?//Namika: Ja, also... man hat schon in den ersten Seiten so Sachen gesehen, so, okay, passen mit den anderen Seiten wieder nich. Das is dann natürlich 'n bisschen, ähm... Ja, das bestätigt mich dann noch mal//ja//in meiner Einstellung.«
(Namika)

Die interne Kohärenz und Stimmigkeit ist oft ein Argument, das gegen die Bibel angeführt wird, und im Gegenzug wird die größere Logik und interne Stimmigkeit etwa des Korans hervorgehoben. Ein anderes Argument ist der Verweis auf die unterschiedlichen Entstehungs- und Tradierungsgeschichten der verschiedenen religiösen Texte, etwa, wenn Adem ausführt, dass »*die Evangelien und das Alte Testament genauso von unserem Schöpfer ist. [...] NUR es ist nicht reingehalten, das bedeutet, ist nicht, äh, rein göttlich gehalten, sondern ist Menschliches mit eingeflossen.*«

An diesen Stellen wird deutlich, inwiefern die eigenen Glaubensgrundlagen kaum in Zweifel gezogen werden, sondern vielmehr als Maßstab auch für die Einordnung anderer religiöser Traditionen gelten und eine klare Abgrenzung bis hin zur Schließung der eigenen Perspektive erfolgt. Was mit der eigenen Tradition übereinstimmt, so führt Adem aus, ist »*etwas Göttliches*«, also auch aus der Perspektive der eigenen Tradition erkennbar, Abweichungen davon gelten im Sinne eines traditionsgestützten Abgrenzungsdiskurses hingegen als eben jene Teile der anderen Tradition, die menschengemacht, mithin zu vernachlässigen sind. Diese Perspektive, die Schnittmenge der betreffenden Religionen besonders herauszustellen, findet sich auch bei Melina:

»Es [die Beteiligung an Formaten des interreligiösen Austausches, A.d.V.] hat sich schon ausgewirkt. Ich mit meinem Glauben und geh dahin, diskutier verschiedene Themen und dann krieg ich sozusagen meine Antwort und merke, okay, ist ja gar nicht so unterschiedlich wie meine. Dann hat man so... das wirkt schon auf einen aus. Dann hat man sozusagen 'ne Bestätigung. Dass man doch nicht so falsch ist, wie die- das in den Medien beschrieben wird.« (Melina)

Bei Melina zeigt sich: Sie hat »ihren Glauben«, mit dem sie in die interreligiöse Begegnung eintritt – sogar im Satzbau wird klar, dass sie und ihr Glauben ein Gesamtpaket sind, das der Bewegung zum Dialog vorgängig ist. In der Auseinandersetzung nun erhält sie nicht »eine Antwort« oder gar »mehrere Antworten«, sondern »ihre Antwort«, nimmt also offenbar nur jene an, die ihr schon zugehörig ist, zu ihr passt und ihren Erwartungen entspricht. Der Effekt dieser Konstellation ist die Bestätigung des eigenen Glaubens: Durch die Vorordnung ihres Glaubens und die konsekutive Verbuchung der Äußerungen der andersreligiösen TeilnehmerInnen, die ihren Überzeugungen entsprechen, dient der Austausch schließlich der Bestätigung; Divergenzen hingegen werden als irrelevant empfunden. Dies alles geschieht dabei vor dem Hintergrund eines stetigen Beschusses durch öffentliche Medien, die Melinas Glauben diffamieren oder in Zweifel ziehen. Die Strategie der Allianzbildung

erscheint mithin naheliegend, gleichzeitig wird deutlich, dass dies auch nur eine Allianzbildung sein kann, die von einzelnen TeilnehmerInnen deutend vorgenommen wird, und grundsätzlich zum Ausgangspunkt hat, die Ultimativität der eigenen Tradition nicht in Frage zu stellen. Sie entspricht nicht einer Allianzbildung im Sinne einer expliziten und egalitären Verbrüderung, wie sie sich als proklamiertes Ziel mancher Dialogformate hin und wieder findet – denn schließlich gilt nur jenes, was den eigenen Glaubenssätzen ohnehin entspricht, als integrierbar und bestätigend, eine beide – oder mehrere – Traditionen umfassende Ebene zu erarbeiten, steht in diesem Muster nicht zur Debatte.

5.3.2 Beständigkeit diskursiver Ordnungen und Vertiefung der eigenen Religiosität

Eine zweite Gruppe von GesprächspartnerInnen ist dem zuletzt beschriebenen Muster gar nicht so fern, lässt sich aber kategorial unterscheiden: Hier wird durchaus eine Veränderung der eigenen Religiosität artikuliert, die sich aber ausschließlich in den wahrgenommenen Grenzen der eigenen Tradition oder Konfession bewegt. Dieser Wandel betrifft mithin nicht die Integration zuvor fremder oder unbekannter Elemente in den eigenen Glauben oder gar eine Konversion, sondern ist eher als Veränderung auf der Ebene der Intensität zu verstehen. Während in dieser Hinsicht theoretisch die zwei Verläufe von entweder Zunahme oder Abnahme von Religiosität denkbar wären, ist in unseren Gesprächen die Erzählung der Zunahme von religiöser Praxis und/oder die vertiefte intellektuelle Auseinandersetzung mit religiösen Texten und die Zunahme der Glaubensintensität der Regelfall. Die Erfahrung religiöser Pluralität ist in diesem Fall der Auslöser, sich noch einmal näher mit der eigenen Tradition zu befassen. Für MuslimInnen ist dies häufig schon gegeben durch die grundsätzlichen Erfordernisse, die sich durch den Status einer diskursiv hochumstrittenen Minderheit in einer medial häufig als ›christliches Abendland‹ beschworenen Gesellschaft ergibt, und die einhergeht mit vielen Anfragen an die ›muslimische Identität‹ in verschiedenen Situationen von Alltag, Schule, Beruf oder Freundschaften. Aber auch jenseits dieser Ausgangssituation können spezifische interreligiöse Begegnungen und Anfragen bei den InterviewpartnerInnen zu der Frage führen, wie die gerade thematisierte Praxis, der diskutierte Glaubenssatz oder die eigene, sozialisierte Überzeugung eigentlich in den Schriften der eigenen Tradition thematisiert sind, begründet oder diskutiert werden können. So erzählt Barbara:

»das find ich sehr spannende Herausforderungen, auch theologisch, auch im Binnenbereich. Also nicht nur in der Welt, sondern eben auch nach innen. Und das sind ja auch theologische Fragestellungen und das ist mir auch wichtig ge- DAS ist mir wichtig geworden im Dialog.« (Barbara)

Auf dieser Ebene stellt der Vergleich mit anderen religiösen Traditionen, wie er besonders verdichtet in organisierten Formaten des interreligiösen Dialogs erfolgt, dann vor allem Selbstverständlichkeiten innerhalb der eigenen Tradition in Frage, die in einer neuen Auseinandersetzung mit den eigenen Theologien resultieren. Bei Barbara wird mithin deutlich, wie diese Auseinandersetzung dann in Dialoggruppen und -veranstaltungen letztlich nur auf das ›Innen‹, also die eigene religiöse Tradition gewendet wird. Im Gegensatz zu Barbara zeigen aber andere Erzählungen, dass auch dies über die intellektuelle Ebene theologischer Sachfragen hinausgehen und auch die Intensität der individuellen Religiosität betreffen kann. Yusuf erzählt über die Zeit seines Engagements in ganz verschiedenen Formaten des interreligiösen Dialogs:

»Und die Religiosität [...] hat sich nicht gemindert, eher gesteigert [...] ich würde auch behaupten mein Wissen, die ich in der Zeit angeeignet habe und mein Wissen, der tiefgründig geht, also//mhm//nicht nur oberflächlich [...] ich habe die Verantwortung, ähm, gefühlt, also diese Menschen darf ich nicht belügen//mhm//ja? Jemanden fragt mich über die Religion Gottes, ich ehre meinen Gott, ich ehre m-, mein Buch, ich ehre mein Prophet und ich darf nicht lügen und ich darf auch (all nicht) desinformieren. [...] Auf diese Art und Weise, mein Wissen, behaupte ich, hat sich Gott weiß wie viel Mal verdoppelt.« (Yusuf)

Hier ist es also nicht nur die allgemeine Anfrage aus der breiten Gesellschaft, die MuslimInnen zur gesteigerten Auskunftsfähigkeit über ihre Tradition zwingt, auch die Position im Dialog übergibt ihnen eine Verantwortlichkeit, die ihnen auch aus religiösen Gründen aufträgt, nur richtige Informationen über die eigene Religion zu vermitteln – und sich dafür entsprechend einzuarbeiten. Gerade diese Anforderung von außen, so führt Yusuf weiter aus, treibt ihn auch stärker an als die Vorbereitung von Predigten für die eigene Gemeinde. Dass dieser Zugewinn an Wissen über den Islam einhergeht mit der Vertiefung seiner Religiosität, ist für ihn selbstverständlich.

Dieses Muster allerdings findet sich in den Ausführungen nicht nur in Bezug auf die Dialogkontexte wieder, sondern auch im allgemeinen Bezug auf das Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft:

»Man kommt immer ins Zweifeln. Sei man Muslim, Christ oder Atheist [...] Und äh, dann kam immer die Frage, äh, auch, ähm, warum s-, warum sind wir richtig, warum sind die anderen falsch und ähm... warum sind wir das Richtigeste//mhh//. Ja... und dann liest man Bücher, dann recherchiert man. [...] Und wenn man sich jetzt etwas wohlfühlt und davon überzeugt ist und äh, Bücher liest, wo es wirklich bewiesen wird, dass es hundertprozentig das Richtige ist, kommt man zwar in Zweifel, aber dann kommt man wieder so- okay, ich war im Zweifel, aber jetzt hab ich meine Antwort gefunden.« (Melina)

Im Grundsatz beschreibt Melina, grob zugespitzt, die Bergersche Deplausibilisierungs-These: Warum sollten wir die einzig wahren Überzeugungen haben, und die anderen falsch liegen? Dieser Anfrage, die nur aus der Gegenwart konkurrierender religiöser Traditionen erwachsen kann, begegnet sie mit Recherche und Nachlesen in den Grenzen muslimischer Texte und Publikationen – vom Koran bis hin zu argumentierender Sekundärliteratur. Das Anhören von Koranrezitationen via YouTube erreicht Melina durchaus auch auf einer ästhetischen Ebene, und das Wohlbefinden, das ihr so bereitet wird, trägt zur Überzeugtheit bei. Im Kern ist es aber auch bei ihr die intellektuelle Befassung mit islamischen Inhalten, anhand derer sie sich auch angesichts von Anfechtungen ihres Glaubens, die – im Gegensatz zu Bergers Ansatz – über die pure Ko-Existenz in einer pluralen Gesellschaft hinausgehen, versichern kann.

Diese Ausführungen zeigen auch: Bei einem »Wandel von Religiosität« können letztlich auch unterschiedliche Ebenen von Religiosität betroffen sein. Für eine zielführende Auseinandersetzung mit dieser Fragestellung müssen daher die verschiedenen Ebenen oder Elemente von Religiosität, die unsere GesprächspartnerInnen durch die Erfahrung religiöser Pluralität betont sahen, differenziert betrachtet werden, denn es wird deutlich, dass etwa religiöse Praktiken anders betroffen sind als religiöse Überzeugungen. Dies erinnert an Modellierungen von Religion, die verschiedene Dimensionen unterscheiden (vgl. etwa Smart 1999, Stark/Glock 1968, Huber 2008). Gerade Huber zeigt hier, dass diese Dimensionen relativ autonom belegt werden, und das entspricht auch unseren Befunden: Die Erfahrung religiöser Pluralität stößt bei den Befragten nicht nur ganz unterschiedliche Entwicklungen an, diese beziehen sich eben auch auf ganz unterschiedliche Dimensionen von Religion. Bei der hier beschriebenen Intensivierung von Religiosität waren vor allem die Dimensionen von Intellekt und Ideologie bzw. Glaube betroffen. Weniger

wurde in den bisher beschriebenen Fällen etwa über Praxis, Erfahrung und Konsequenzen erzählt. Dies wird sich im folgenden Teilkapitel ändern, das sich der Gruppe derjenigen widmet, bei denen komplexere Konsequenzen der Erfahrung religiöser Pluralität auf verschiedenen Ebenen sichtbar werden. Hier zeigt sich, dass sich sehr gut etwa religiöse Praktiken verschieben oder religiöse Überzeugungen vervielfältigen können, ohne dass das Selbstverständnis religiöser Zugehörigkeit – nicht nur im formalen Sinne, sondern auch im Sinne einer Selbstdefinition – davon berührt würde.

5.3.3 Auflösung dominanter (Identitäts-)Diskurse

Etwa ein Viertel der Befragten lassen sich einer Gruppe zuordnen, in der deutliche Konsequenzen interreligiöser Kontakte oder der Erfahrung von religiöser Pluralität in den Biografien sichtbar werden. Um diesen häufig komplexeren Gemengelagen gerecht zu werden und die Fallcharakteristika aufzeigen zu können, sollen für diese Gruppe die GesprächspartnerInnen und ihre jeweiligen biografischen Konstellationen nun in beispielhaften Einzelfalldarstellungen analysiert werden.

Yvonne

Yvonne ist eine junge Frau, die kurz vor dem Mauerfall in Ostdeutschland geboren und dort im Ländlichen aufgewachsen ist. Sie wird von ihrer Familie nicht religiös erzogen, ihr Ziehvater ist zwar sehr religiös aufgewachsen, hat aber später den Bezug zur Kirche verloren. Erst nach der Wende kommt sie in Kontakt mit einer neuen Pastorin in der Nachbarschaft und nimmt an Christenlehre und Gottesdiensten teil – aus Interesse, aber ohne innerliche Überzeugung. Auch die weiteren Angebote kirchlichen Soziallebens nutzt sie, lässt sich aber nicht konfirmieren. Sie geht dann zum Studium in eine westdeutsche Großstadt und lernt in dieser Stadt einen Muslim kennen, ihren späteren Mann. Sie diskutiert mit ihm viel über den Islam, erkennt nach einigen Monaten den Islam für sich an, und konvertiert. Ihre Eltern akzeptieren die Konversion, als sie sich allerdings später entscheidet, auch das Kopftuch anzulegen, gibt es Konflikte mit der areligiösen Mutter sowie der sehr religionskritisch eingestellten Großmutter. Yvonne ist inzwischen auch in einer kulturell diversen Moscheegemeinde sehr aktiv, und wird vom Vorsitzenden gezielt in die Strukturen eingebunden. Sie ist daher auch in verschiedenen Formaten des interreligiösen Dialogs präsent, interessiert sich zum Zeitpunkt des Interviews selbst aber zunehmend für die Arbeit mit Geflüchteten.

Yvonne erfährt weltanschauliche Alternativen also zunächst im Kontakt mit Angestellten und dem Angebot der evangelischen Kirche in ihrer Jugend, im Ostdeutschland nach der Wiedervereinigung. Sie schätzt diese Infrastruktur und nimmt daran teil, auch wenn sie sich nicht längerfristig bindet. Auch bringt sie den Inhalten Interesse entgegen, negiert aber, dass ihre Beteiligung dort tatsächlich ihre Überzeugungen verändert habe:

»ich fand das alles total spannend und interessant//mhh//, aber ich bin NICHT an den Punkt gekommen, dass ich... gesagt hab, ich glaub aus tiefstem Herzen, dass es n GOTT gibt//mhh//. Oder ich glaub wirklich daran, dass es n Gott gibt//mhh//. Das war für mich so- ich hab nicht gesagt, dass es ihn nicht gibt, aber ich war mir einfach nicht SICHER//mhh//Und ähm, hab deshalb auch mich entschieden mich NICHT taufen zu lassen und auch nicht eben die Konfirmation mitzumachen, ähm... bin aber trotzdem dabei geblieben.«

Die Einordnung zeigt einerseits: Neben der Teilnahme bewegt sie das vermittelte Wissen immerhin so sehr, dass die in der DDR geborene und säkular erzogene Yvonne zur Überzeugung gelangt, dass es Gott geben könnte. Dass sie letztlich doch nicht sagen kann, »aus tiefstem Herzen« an ihn zu glauben, ist in diesem Kontext dennoch ein Hinweis auf eine deutliche Bewegung in eben diese Richtung der Auseinandersetzung mit der Gottesfrage; und muss zudem im Kontext ihrer jetzigen Identifikation als Muslimin gesehen werden. Yvonne wählt daher den Weg einer gewissermaßen unvollständigen Mitgliedschaft, indem sie aktiv an den christlichen Angeboten teilnimmt, aber sich den Riten, die aus kirchlicher Perspektive maßgeblich für ihre Mitgliedschaft wären, entzieht. Ihre Überzeugung, dass es keinen Gott gibt, wird allerdings zumindest in Frage gestellt. In beiden Hinsichten, Mitgliedschaft und Überzeugung, befindet sie sich also irgendwo zwischen zwei klaren Positionen, wie sie religiöse oder säkulare Konzeptionen üblicherweise vorgeben. Darüber hinaus wird deutlich, dass sie sich zumindest rückblickend auch bewusst mit diesen vorgegebenen Rastern auseinandersetzt und sie durchkreuzt.

Die nächste Erfahrung mit einer weiteren religiösen Tradition macht sie als junge Erwachsene: Die nachhaltige Begegnung mit einem Muslim. Sie weiß zu diesem Zeitpunkt kaum etwas über den Islam, weil ihm der Islam aber wichtig ist, und er wiederum ihr, tauschen sie sich über mehrere Monate hinweg über den Islam aus:

»es war jetzt nicht irgendwie mein Ziel Muslima zu werden oder so, sondern einfach, dass ich sage, so wie ich mich halt auch im Christentum mich da informiert

hab//mhh//, will ich auch DA mich jetzt informieren. [...] an irgend'ner Stelle- ich weiß gar nicht mehr WIE das genau gekommen ist... da hab ich auch- da hab ich auch mit ihm diskutiert und da hab ich gesagt, HÄÄ – aber dann KANN man doch nur an Gott glauben//mhh//. So. Und das war dann sozusagen der erste SCHRITT [...] Und es gab einfach für mich... objektiv genügend BEWEISE, die mir gezeigt haben//mhh//, JA, das ist sozusagen die letztgültige... Religion.«

Sie spricht dann das Glaubensbekenntnis, auch später im Kontext ihrer Hochzeit noch einmal vor Zeugen, und hat jetzt »so'n Papier [...] dass ich dann sozusagen Muslima bin«. Inzwischen trägt sie das Kopftuch, wertschätzt und befolgt Speise- und ähnliche Gebote, und ist selbst zur religiösen Expertin geworden – nicht nur für jüngere Musliminnen, sondern auch für nicht-religiöse Verwandte, denen sie spirituellen Rat gibt. Darüber hinaus ist ihre Erzählung von dem Anliegen geprägt, Normalität herzustellen: Innerhalb ihrer Herkunftsfamilie, die mit ihrer Religiosität nichts anfangen kann, in ihrem Herkunftsort, den sie vorsichtig an ihr Kopftuch gewöhnen muss, aber auch innerhalb der deutschen Gesellschaft, innerhalb derer sie ein positives Bild von Islam und MuslimInnen zeichnen will, um sie an die in ihrer Mitte lebenden MuslimInnen zu gewöhnen. Sie beschreibt zwar Phasen ihrer Religiosität, gerade in Bezug auf die Erfahrung religiöser Pluralität im Kontext des interreligiösen Dialogs bekräftigt sie aber: »es gab schon mehrmals Situationen, wo ich dann so gedacht hab danach [4] mit dem Islam haste schon den richtigen Weg gemacht//ja//. Also eher manchmal, dass man bestätigt wurde«. Ihre diesbezüglichen biografischen Verläufe und ihre Selbstdeutung erscheinen damit in ihrer Darstellung kohärent. Im Gesamtverlauf der Biografie wird ihre religiöse Identifikation um immer mehr Dimensionen erweitert: Nach einer nichtreligiösen Erziehung partizipiert sie zunächst an religiösen – christlichen – Strukturen, die in ihrer Sozialisation vermittelten säkularen Weltansichten werden zumindest in Frage gestellt. Als sie einem Muslim begegnet, ist auch ihr intellektuelles Interesse am Islam geweckt, und hier nimmt sie auch den Glauben an. Die intensivere und individuellere Auseinandersetzung mit einem vertrauten Menschen mag dafür nicht unwichtig sein, aber Yvonne hebt selbst vor allem die Rationalität der Entscheidung hervor: Der Islam, wie er ihr präsentiert wird, ist logisch und kohärent. Nach ihrer Konversion erarbeitet sie sich Stück für Stück auch die religiösen Gebote und Praktiken, und integriert diese in ihr Leben. Aus Unsicherheiten und Phasen des Zweifels, so Yvonne, geht sie immer im Glauben gestärkt hervor.

Yvonne erfährt in Kindheit und Jugend recht große Autonomie, und Religion wird in ihrer Familie ohnehin keine große Aufmerksamkeit beigemessen, so dass jegliche Entscheidungen in Bezug auf Religion und religiöse Zugehörigkeit von ihr selbst getroffen werden. Sie erfährt Religiosität in ihrer Sozialisation nicht als Gegenstand kollektiver Befassung, daher ist Religion für sie Gegenstand individueller Entscheidung und Abwägung. Gemeinschaft und Praxis sind ihr wichtig, aber der Kern ihres Glaubens befördert sich bei ihr aus der intellektuellen Auseinandersetzung. Die religiöse Vielfalt in der Gesellschaft, die sie insbesondere nun in der westdeutschen Großstadt erlebt, ermöglicht ihr einerseits weiterhin religiöse Entscheidungsfreiheit, die sie biografisch in der Hinwendung zu religiösen Traditionen, der Konversion zum Islam und der (derzeitigen) Schließung dieser Identifikation realisiert. Sie erlegt aber insbesondere ihr als Angehöriger einer diskursiv besonders verhandelten religiösen Tradition auch anhaltenden Entscheidungs- und Rechtfertigungsdruck mit Blick auf religiöse Identifikationen und Abgrenzungen auf. Für Yvonne ist weiterhin kennzeichnend, dass sich Öffnung und Schließung ihrer religiösen Identifikation in eine klare diachrone Reihung bringen lassen. Dies unterscheidet sie von den nun folgenden Fallbeispielen, in denen die religiösen Artikulationen auch synchron komplexere Gemengelagen eingehen.

Andrea

Andrea ist zum Zeitpunkt des Interviews Ende vierzig. Sie lebt und arbeitet in einer westdeutschen Großstadt, in der Region ist sie auch mit ihren Eltern und einer Schwester aufgewachsen. Schon als Kind hat sie in Grundschule und ähnlichen Zusammenhängen selbstverständlichen Kontakt zu anderen Kulturen, unter anderem enge türkische Freundinnen. Sie wächst in einer Familie auf, die sich als christlich versteht, in der aber keine intensive Praxis oder Beschäftigung mit religiösen Themen stattfindet. Der Großvater mütterlicherseits ist Atheist, findet aber Sinn und Erfüllung in der Natur, so dass er nach Andreas Deutung doch an »etwas« glaubt. Der Vater ist nominell katholisch, hat sich aber nach negativen Erfahrungen von der Kirche abgewandt. Ihre Mutter hingegen ist in der evangelischen Kirche engagiert, und auch Andrea war dort als Kind und Jugendliche in Musikkreisen eingebunden. Sie lässt sich konfirmieren, hat aber dann einige Jahre keinen Kontakt mehr zur Kirche. Ihr Studium beginnt sie dann dennoch an einer evangelischen Fachhochschule und richtet sich in der Kombination ihrer Fächer auf Kirche als

möglichen späteren Arbeitgeber aus. In der gleichen Zeit hat sie zeitweilig einen muslimischen Ägypter als Partner und macht eine Studienfahrt in die Türkei, die zum Auftakt eines intensiveren Interesses an Türkei und Islam wird und mehrere Reisen zu spirituellen Zentren des türkischen Islams nach sich zieht. Nach einigen Überbrückungen wird sie schließlich von der evangelischen Kirche angestellt. Ihr Schwerpunkt der Arbeit dort liegt seit Jahren in unterschiedlichen Konstellationen auf den Bereichen Ehrenamt, Migration, Integration, interreligiöse und interkulturelle Veranstaltungen. In den letzten zehn Jahren hat sie zudem eine Ausbildung zur Yogalehrerin gemacht, Yoga unterrichtet und ist mehrmals nach Indien gereist. Sie nimmt außerdem an spirituellen Seminaren statt, etwa Workshops zu außerkörperlichen Erfahrungen, von denen sie manchen viel, anderen nichts abgewinnen kann.

Andreas Leben verläuft strukturell seit Jahrzehnten in recht geregelten Bahnen: Sie hat keinen Partner und keine Kinder, lebt seit langem in der gleichen Stadt und arbeitet seit Dekaden beim gleichen (kirchlichen) Arbeitgeber. Bei genauerem Blick werden aber Einbrüche des Außergewöhnlichen deutlich, die eng mit interkulturellen und interreligiösen bzw. spirituellen Erfahrungen verknüpft sind: Ihre Fernreisen, die spirituellen Seminare, ihre zeitweilige konfliktreiche Beziehung zu einem Ägypter, ihre zusätzliche Betätigung als Yogalehrerin. Ihre Familie ist religiös divers, ohne dass dies aber eine besondere Rolle zu spielen scheint oder größerer Aushandlungen bedarf. Andrea selbst bezeichnet sich im Laufe des Interviews mal als Christin, mal als spirituell. Sie versteht Religiosität als lebensbegleitenden Prozess, als Entwicklung oder Weg, in dem in Abhängigkeit der gesammelten Erfahrungen immer wieder auch neue religiöse Elemente Aufnahme finden können, und sich selbst als kritische Gläubige und Suchende. Sie lehnt jede vollständige Bindung an eine bestimmte Religion ab, und es gibt ihrer Ansicht nach nicht die eine richtige Religion, sondern viele verschiedene Wege. An anderer Stelle gibt sie an, an Jesus, seine Botschaft und seine Wunder zu glauben, nur die Institution Kirche abzulehnen. In jedem Fall findet sich bei ihr eine klare Kombination aus Elementen verschiedener Religionen:

»Christentum ist schon die Religion, wo ich sag so, ähm, ist am ehesten so MEINS//hmhm//wobei es auch andere [atmet tief ein] äh – ja, Richtungen gibt so- ich glaub zum Beispiel auch, sag ich jetzt einfach mal so, an Reinkarnation...//hmhm//also dass wir alle nochmal wieder kommen oder schon ganz oft GELEBT HABEN und dass die Seelen sich weiterentwickeln. Und das ist ja jetzt sag ich mal eher buddhistisch oder hinduistisch, ne [...] ich hab auch ganz viel GELESEN

irgendwie//hmhm//Bücher gelesen ähm wo es auch Hinweise im CHRISTENTUM gibt, dass auch Jesus zum Beispiel auch daran geglaubt hat«.

In Andreas Fall wird deutlich, wie sowohl auf der intellektuellen und ideologischen als auch auf der Ebene der religiösen Praxis sowie der Zugehörigkeit verschiedene, aus Sicht religiöser Institutionen widersprüchlich erscheinende Elemente parallel bestehen können (etwa die Durchführung von Riten aus christlichen und hinduistischen Traditionen). Sie beschreibt sich dabei insgesamt als ausgesprochen autonome Gläubige, die selbstbestimmt eruiert, prüft, differenziert und wählt. Dass diese Autonomie durch ihre Anstellung bei der evangelischen Kirche zumindest mit Blick auf die Mitgliedschaft eingeschränkt ist, empfindet sie nicht als nennenswerte Einschränkung ihrer Religiosität, und ihre Praxis mag ihr dabei recht geben. Dies wird auch im Erzählverlauf selbst deutlich, in dem sich immer wieder scheinbare Widersprüchlichkeiten und Unmöglichkeiten – etwa, wenn sie gegenläufige Aussagen zu ihrem Selbstverständnis macht oder ausführt, dass auch Jesus an Reinkarnation geglaubt habe – anhäufen, und damit illustrieren, wie weitgreifend die Grenzarbeiten diskurskonforme Kategoriengrenzen religiöser Traditionen ignorieren können.

Die Erfahrung religiöser Pluralität hat für Andrea eine große Selbstverständlichkeit: Ihre Familie weist schon eine solche weltanschauliche Vielfalt auf, und in ihrer Kindheit und Jugend hat sie selbstverständlich auch solcherlei Kontakte, auch einen muslimischen Partner. Auch in ihrer Arbeit arbeitet sie viel mit anderen Kulturen und Religionen, insbesondere MuslimInnen zusammen. Dies mag die Grundlage für eine gewisse Offenheit sein, konkret geprägt wird ihre Religiosität davon allerdings nicht – sondern viel mehr von den Erfahrungen einer ganz anderen religiösen Vielfalt: von Reisen zu türkischen Derwischen, zu spirituellen Zentren in Indien, und der Partizipation an hiesigen außergewöhnlichen Angeboten wie Workshops zu Rückführung und Reinkarnation oder außerkörperlichen Erfahrungen. Mithin sind es nicht die Erfahrungen religiöser Pluralität aus dem alltäglichen Zusammenleben, medialen Diskursen oder ihrer aktiven Mitarbeit im interreligiösen Dialog, sondern die (durch eine Freundin angestoßenen, aber von ihr selbst mit großem Elan verfolgten) weniger alltäglichen Reisen, Lektüren und Weiterbildungen, in denen sie sich ein spirituelles Feld erschließt. Diese Orientierungen erinnern an ihre Charakterisierung der unkonventionellen Haltung ihres Großvaters, der für sie möglicherweise als Vorbild für solch alternative Artikulationen von religiöser Verortung dient.

Befragt auf eine mögliche Veränderung ihrer Religiosität durch die Erfahrung religiöser Pluralität, antwortet Andrea:

»dadurch, dass ich ja immer sag, auch wenn mich jeder fragt, ja ich bin spirituell aber nicht unbedingt religiös, hat//hmhm//sich die Frage irgendwie für mich nie gestellt.«

Dass die Antworten auf diese sehr direkt formulierte Frage nach Veränderungen der eigenen Religiosität eine besondere Herausforderung an die GesprächspartnerInnen stellt, haben wir bereits im vorangegangenen Teilkapitel 5.2 ausgearbeitet. Bei Andrea fällt in dieser Hinsicht auf, dass ihre erste Adressierung des Themas gewissermaßen eine Meta-Ebene einfügt: Die Frage habe sich ihr nie gestellt, und zwar *aufgrund* der Art und Weise, in der sie anderen antworte. Für sie ist mithin entscheidend, dass bzw. wie sie selbst der Frage entgehen kann und keine Irritationen beim Gegenüber hervorruft; nicht entscheidend ist hingegen, wie sie selbst zu dieser Frage steht. Die Schlussfolgerung liegt also nahe, dass für sie die primäre Herausforderung in der Außendarstellung liegt, wohingegen sie selbst gar kein Problem mit ihrer religiösen Verortung sieht, sich die Frage mithin *für sie selbst* nicht stellt. Dies wird gestützt von den wechselnden Selbstdefinitionen im Verlauf des Interviews. Gleichwohl sie professionell mit Religion, religiöser Zugehörigkeit und Sozialisation befasst ist, kann sie selbst offenbar sehr gut damit leben, sich in Bezug auf sich selbst also nicht nur nicht festzulegen, sondern den Sachverhalt auch gar nicht weiter zu reflektieren. Sie fährt dann noch fort:

»also ich bin zwar schon Christin, aber [...] also eigentlich hat mich das nicht verändert, vielleicht eher verändert, toleranter noch zu werden//hmhm//anderen gegenüber//hmhm//aber nicht so in meiner eigenen Spiritualität und eigenen ÜBERZEUGUNG//hmhm ok//also weder, dass ich dadurch mehr gesagt hab, nein, so, ne, Christentum ist das einzig Richtige, ich (schotte) mich noch- noch äh die andere Richtung.«

Zusammengenommen mit dem vorangegangenen Zitat wird es komplexer: Andrea ist Christin, aber nicht religiös, aber spirituell, auf jeden Fall betont sie das *»Eigene«*. Im Vergleich der Fälle ist Andrea mithin ein beredtes Beispiel für recht weitgreifende Grenzarbeiten an einem diskursiv geregelten Feld, das auch die Optionen des Übergehens üblicher Kategoriengrenzen gleich in Hinsicht auf verschiedene Dimensionen des Religiösen aufzeigt. In Bezug auf die Artikulation dessen in der Gesprächssituation wiederum ist noch ein zweiter Aspekt bemerkenswert: Während in ihrer biografischen Erzählung einerseits

ganz deutlich wird, wie sie immer neue Einflüsse aufnimmt, und diese auch Relevanz für ihren Lebenslauf entfalten, greift sie andererseits dennoch auf das offenkundig sehr mächtige Narrativ des »es hat sich nichts verändert« zurück. Sie plausibilisiert das, indem sie den Fokus dessen, was sich nicht geändert habe, verschiebt: Ihre offene und tolerante, vielleicht auch spirituelle Grundeinstellung, die habe sich nicht geändert, die im Vergleich zu anderen recht häufigen Wechsel der konkreten Einflüsse aus verschiedenen religiösen Traditionen bleiben bei dieser Auslegung naheliegenderweise unerwähnt. Dies unterstreicht noch einmal, wie wirkmächtig ein subtiles Idealbild einer hier diachron kohärent gedachten Identität ist: Man ist man selbst geblieben, sich selbst treu geblieben, im Kern auch über die Einflüsse hinweg unverändert. Andrea fügt mit ihrer Abstraktion auf eine nicht spezifisch religiöse Ebene allgemeinerer Grundeinstellungen den in Teilkapitel 5.2 ausgearbeiteten Antwortweisen eine weitere narrative Option des Umgangs mit dieser zweiten diskursiven Vorordnung des Feldes hinzu.

Jessica

Jessica ist eine junge Erwachsene, die wir in demselben interreligiösen Kontext wie Andrea kennengelernt haben. Sie ist als Kind zunächst auf dem Land, später in der westdeutschen Großstadt, in der auch Andrea lebt, bei ihrer Großmutter aufgewachsen. In ihrer familiären Erziehung spielt subjektive Religiosität keine große Rolle, aber kirchliche Strukturen: Sie geht in einen benachbarten evangelischen Kindergarten, und besucht mit ihrer Großmutter Gemeindefeste, nimmt dann auch am Kindergottesdienst teil. Mit etwa zwölf Jahren intensiviert sich der Kontakt zur Gemeinde: Sie lässt sich konfirmieren und nimmt an Jugendgruppen teil, engagiert sich in der Gemeinde und lässt sich zur Jugendleiterin ausbilden. Ihr schulischer Werdegang ist holprig, aber sie erlangt schließlich das Fachabitur und beginnt das Studium der sozialen Arbeit an einer evangelischen Fachhochschule, vor dessen Abschluss sie zum Zeitpunkt des Interviews steht. Sie nimmt teil an den interreligiösen Formaten, die die zuletzt vorgestellte Andrea anbietet und leitet und unterstützt diese. Zu ihrer Gemeinde hat sie keinen Kontakt mehr. Aus Grundschule, Schule und Nachbarschaft hat sie Bekannte türkischer Herkunft, durch ihre Teilnahme an dem interreligiösen Angebot lernt sie nun auch islamische Traditionen besser kennen.

Jessica ist in problematischen Familienverhältnissen aufgewachsen und auch in Bezug auf ihren Schul- und Ausbildungsgang fliegt ihr nichts zu. Die

kirchlichen Strukturen bieten ihr den Raum, Dinge zu verwirklichen, die ihr im privaten und familiären Umfeld fehlen: Eine geordnete Freizeitbeschäftigung, Erfolgserlebnisse, berufliche Orientierung und Qualifikation, und vor allem u. a. mit Andrea, ein greifbares und positives Rollenmodell. In diesem kirchlichen Kontext, der zunehmend auch als berufliche Perspektive relevant wird, erlebt sie auch die bewusste Auseinandersetzung mit anderen Religionen. Diese anderen Religionen und Kulturen sind für sie interessant, aber vor allem mit Blick auf das ganz praktische reibungslose Zusammenleben von Menschen mit verschieden-kulturellem Hintergrund, das für sie beruflich ein wichtiges Thema ist. Dabei sind religiöse Aspekte für sie vor allem insofern von Belang, als dass sie nicht in Fettnäpfchen tappen will; hinsichtlich des darüberhinausgehenden Zusammenlebens interessieren sie mehrheitlich typische Dinge des Alltags wie Essgewohnheiten oder Feste. Die Unterschiedlichkeit wertschätzt sie dabei, und verwehrt sich dabei einem Integrationsbegriff, der diese spannende Vielfalt aus ihrer Sicht einebnen würde.

In Bezug auf ihre eigene Religiosität hat die Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen, die sie im direkten alltäglichen Kontakt erlebt, keine Bedeutung. Auch die religiösen Inhalte, die ihr im kirchlichen Kontext vermittelt werden, sind ihr nicht wichtig. Sie fühlt sich zwar exklusiv zugehörig – als Christin – doch die zugehörigen Überzeugungen erscheinen ihr nicht einleuchtend und der Glaube an nur eine Religion unplausibel. Kirche ist für sie also ein wichtiger Bezugsraum, nämlich als Sozialkontext und Ort für berufliche Qualifikation. Religiöse Überzeugungen werden von ihr weder dort noch im interreligiösen Austausch verhandelt, sondern sind hochgradig individualisiert. Aus diesem Grund ist auch ein religiös plurales Umfeld für sie gleichermaßen irrelevant, weil es ebenso wie die eigene religiöse Tradition nicht ausschlaggebend für religiöse Überzeugungen ist. Oder andersherum: Religiöser Pluralismus ist Mitvoraussetzung für die Freiheit der Zusammenstellung eines individuell passenden Modells, aber weder konkrete Inspiration noch Herausforderung.

Am Beispiel von Jessica wird vielmehr deutlich, wie sehr religiöse Überzeugungen durch den Austausch mit einer einzelnen anderen Person geprägt werden können. So wie Andrea ihr in anderen biografischen Hinsichten eine neue Welt eröffnete, gleichen auch Jessicas Ausführungen zu dem, woran sie glaubt, auffällig Andreas Überzeugungen; und auch der Modus des Umgangs mit religiösen Dogmen insgesamt gleicht sich: Auch Jessica bringt Elemente aus verschiedenen religiösen und esoterischen Strömungen zusammen, prüft und justiert nach, bis das Modell ihren Bedürfnissen entspricht, und

artikuliert eine Auseinandersetzung mit traditionskonformen Vorstellungen religiöser Identifikation:

»dass ich viele Sachen auch in meiner Religion hinterfrage, aber [...] auch mir denke, warum sollte es ebend nur diese eine Religion geben//ja//. Es gibt ja ebend verschiedene Religionen und... ähm, die könnte man ja auch miteinander vermischen//mhh//. Also man muss ja jetzt nicht immer nur stark, äh, eine Religion dann irgendwie sagen, ja, die ist das und die befolge ich, ne? [...] ja, die eine Religion sagt das. Das, äh... also da steh ich voll hinter, aber auch, äh, bei anderen Religionen, wo ich dann sage, ja.... das würde ich auch sagen. Wie jetzt zum Beispiel, manchmal denke ich so, ja, w- was ist nach dem Tod, so//hm//. Und das ist ja eher so Hinduismus, Buddhismus, wo ich dann auch sage, das würde auch passen, ne? Und jetzt nicht, ähm, die Auferstehung oder sowas.«

Dieses Zitat ist gleichzeitig ihre Antwort auf die explizite Frage zu Veränderungen ihres Glaubens. Während ihre Ausführungen strenggenommen keinen Prozess, sondern einen Zustand benennen, beschreiben sie doch ganz gut den Punkt, zu dem sie sich hin entwickelt hat, und auch biografisch ist es deutlich, dass die Dinge, gegen die sie sich hier wendet – etwa: es gibt nur eine (richtige) Religion, man kann nur einer Religion folgen, man kann verschiedene Religionen nicht verbinden – ihren ursprünglichen Ansichten entsprechen.

Sowohl der Verbund Andrea/Jessica als auch Yvonne und ihr Partner sind mithin sprechende Beispiele dafür, wie eine einzelne, prägende Bezugsperson nicht nur konkrete Glaubensinhalte (in Jessicas Fall: spirituelle und esoterische Haltungen, in Yvannes Fall: Islam), sondern auch die Haltung gegenüber religiösen Glaubenssätzen auf einer Meta-Ebene (in Jessicas Fall: autonomes und subjektbezogenes freies Zusammenstellen verschiedener Glaubensinhalte, in Yvannes Fall: autonome Entscheidung zur Konversion, dann aber umfassende Übernahme aller Dogmen und Praktiken) prägen kann. Eine religiös plurale Landschaft spielt dabei gewissermaßen den Basso continuo: Sie ermöglicht es erst, verschiedene religiöse Elemente zu kombinieren oder sich anderen religiösen Traditionen als der Herkunftstradition zu verschreiben, und dazu gehört auch, auf solche religiösen MentorInnen zu treffen, die eben konkret andere Überzeugungen innehaben und so Veränderungen religiöser Identifikation anstoßen können. Drei weitere Fälle sollen andere Muster und Zusammenhänge beleuchten.

Birgit

Birgit ist zum Zeitpunkt des Interviews etwa 50 Jahre alt und lebt in einer anderen westdeutschen Großstadt. Sie ist mit ihren Eltern und ihrer Großmutter ländlich aufgewachsen und hat eine diverse religiöse Sozialisation erfahren: Die Großmutter gehört einer evangelikalen Gemeinschaft an, der Vater ist katholisch, die Mutter evangelisch. Birgit selbst ist zwar katholisch getauft, aber de facto übernehmen vor allem die evangelisch-evangelikal geprägten Frauen in der Familie ihre religiöse Erziehung, etwa mit biblischen Geschichten, Gebeten und Literatur, etwa von Paul Gerhardt.

Mit dem Wegzug von der Großmutter und einer langen Erkrankung der Mutter bricht die religiöse Erziehung ab und wird innerfamiliär auch nicht wieder aufgenommen. Birgit gibt aber an, einen guten schulischen Religionsunterricht gehabt zu haben, der wiederum an einigen Stellen mit der prägenden evangelikalen Erziehung der Großmutter kollidiert. Gleichzeitig durchläuft sie, ihrer Religionszugehörigkeit gemäß, die typischen Stationen katholischer Sozialisation (Kommunion, Firmung, Messdienerin, Arbeit in der KJG, der ›Katholischen jungen Gemeinde‹), wird also ab ihrer Jugend verstärkt katholisch sozialisiert. Birgit macht bereits früh ungewöhnliche interreligiöse Erfahrungen, als sie an einem Schüleraustausch in einem nordafrikanischen Land teilnimmt, was, wie sie erzählt, auch noch einmal verstärkt Fragen an die eigene Religion aufwirft. Sie entschließt sich schließlich für ein Theologiestudium, erfährt aber dabei zunehmend eine Verengung der katholischen Kirche, die sie zum Anfang ihres Studiums zu Beginn der 1980er Jahre noch als weit und offen wahrgenommen hatte. Das anschließende Referendariat kann sie aus gesundheitlichen Gründen nicht abschließen und widmet sich auch danach der Pflege verschiedener Verwandter. In dieser Zeit zieht Birgit außerdem in ein von MigrantInnen geprägtes Viertel einer Großstadt, und dies ist für sie der Auslöser, sich in interreligiöse Dialogaktivitäten einzubringen und dort zunehmend aktiv mitzuarbeiten. Als sie nicht mehr in der Pflege Angehöriger gebunden ist, steigt sie auch wieder in kleinere bezahlte Tätigkeiten im Bildungsbereich ein.

Es fällt auf, dass auch Birgit explizit daran gelegen ist, sich ein eigenes ‚religiöses Profil‘ zu schaffen. Aus den verschiedenen Quellen, die ihr in Kindheit, Jugend und Erwachsenenalter begegnet sind, scheint sie nicht schöpfen zu können: Die verschiedenen religiösen Einflüsse in ihrem konfessionsverschiedenen Elternhaus hat sie allesamt nicht als durchweg positiv erlebt, gibt

an, sie sei »zwischen den Konfessionen groß geworden« und die unterschiedlichen religiösen Einflüsse im Elternhaus hätten unverbunden nebeneinander gestanden. Hinzu kommt, dass sie zu ihren Eltern ein distanziertes Verhältnis gehabt habe, und mit ihnen keine ethischen Fragen habe diskutieren können oder wollen. Auch mit der katholischen Kirche, in der sie sich als Jugendliche immerhin stark engagiert und sich für ein ebensolches Studium entscheidet, gerät sie im Rahmen ihres Studiums zunehmend in Konflikt: Während sie befreiungstheologisch geprägt ist, nimmt sie in der Kirche einen erneut zunehmenden Konservatismus wahr und gerät dadurch zudem ins berufsbiografische Aus, da die Kirche damit als Arbeitgeber für sie ausscheidet. Birgit scheint auf diese Weise die Notwendigkeit erfahren zu haben, sich in religiösen Angelegenheiten autark zu stellen, und sie ist in der Folge ihres Erwachsenenlebens auf Distanz zur katholischen Kirche.

Die interreligiösen Begegnungen, zunächst während des Schüleraustausches, bringen sie mit dem Islam in Kontakt, und regen bei ihr die Auseinandersetzung mit Sinn- und ethischen Fragen, mithin grundlegenden Fragen auch an die eigene Religion an. Dass der nächste interreligiöse Kontakt aber durch den erzwungenen Umzug in ein migrantisch geprägtes Viertel erfolgt, zeigt, dass von ihr die interreligiöse Begegnung über weite Zeit hinweg nicht gezielt angestrebt ist – und wo sie erfolgt, dient sie primär einerseits der Auseinandersetzung mit dem Eigenen, andererseits einem berufsbiografisch nachgeschobenem Ersatz für eine theologische Laufbahn: Birgit hebt die organisatorisch und inhaltlich komplexe und herausfordernde Arbeit in dem interreligiösen Gesprächskreis, in dem sie sich engagiert, hervor, und auch in ihrem Lebenslauf wird sichtbar, dass das interreligiöse Engagement für sie eine größere Relevanz entfaltet als ihre prekäre berufliche Tätigkeit.

Gedanklich und praktisch überschreitet Birgit die Grenzen ihrer Konfession. Zum einen in ihrer religiösen Praxis: Sie bevorzugt inzwischen die evangelischen Gottesdienste einer benachbarten Gemeinde und meditiert. Dies ist bei ihr aber mit einer inhaltlichen Offenheit verbunden, die sie in ihrem Verständnis aus einer Offenheit der katholischen Kirche in den 1970er und 80er Jahren mitbringt, dort aber inzwischen nicht mehr vorfindet. Konsequenterweise stellt sie zudem ihre Zugehörigkeit in Frage:

»da merk ich, dass ich in- innerlich, spirituell, wie auch theologisch auf Distanz gehe.//hmm//Und da erleb ich halt in der Gemeinde evangelischerseits//ja//inzwischen was anderes. [...] ich sehe mich heute immer noch auf der Grenze. Und ob

ich wirklich bis zum Ende meiner Tage im katholischen Bereich bleibe, weiß ich nicht.//hmm//[4] Also ich werde immer 'ne überzeugte Christin bleiben.«

Sie gibt an, mehrfach eine Konversion erwogen zu haben, und das auch aktuell zu tun. Auffällig ist dabei aber, dass ihre Zugehörigkeit zu einer christlichen Tradition nicht zur Disposition steht:

»ich habe mehrfach in meinem Leben überlegt zu konvertieren- sag ich ganz offen.//hmm//Also für mich war letztlich so nach dem dem Befassen mit den Religionen//hmm//sprich, Judentum, Christentum, Islam, Bahaireligionen so... 'n allemal tiefer Nachgucken,//hmm//was ist da eigentlich gewünscht- KLAR, im Christentum wirst du bleiben, das ist schon OKAY-//hmm//sonst wäre eventuell, ich sach mal die Bahaireligion vielleicht auch noch in Frage gekommen.«

Gleichzeitig ist frappierend: Sie gibt de facto an, weder in der katholischen noch in der evangelischen Kirche mehr ihre Heimat zu sehen, und es fällt auf, dass Ausführungen über jegliche religiösen Traditionen meist negativ behaftet sind, und kaum deutlich wird, welche positiven Bezüge Religionen ihr bieten. Das, was sie im katholischen Kontext hält, sind spezifische Angebote und Sozialkontakte. Ihre Religiosität dagegen ist Gegenstand einer stetigen Auseinandersetzung mit denjenigen, die die Glaubensangebote festlegen. In dieser Hinsicht scheint ihr Aktivismus in der Veränderung der Umstände, der zu Studienzeiten noch stark ausgeprägt war, abgeflacht zu sein, und sie sucht nun vielmehr nach einem Ort, wo sie mit ihren religiösen Überzeugungen akzeptiert wird und identifikatorische Kongruenz erfährt:

»Jaa, und es ist, ääh, ich sach mal für mich immer wieder die Frage, ääh, WO stehst du eigentlich mit deinem Glauben?//ja//[3] Oder, besser gesagt, nicht nur, wo stehst du mit deinem Glauben, sondern, wo hast du mit deinem Glauben PLATZ?//hmm//Wo lassen dich die Leute... [atmet tief ein] mit deinem Glauben so sein, wie du BIST.«

Religiöse Pluralität also wird von ihr zwar einerseits als Chance erfahren, aber doch nicht als befriedigend, weil auch diese Alternativen ihr keine richtige Heimat bieten. Sie hängt, wie sie aufgewachsen ist, »zwischen den Konfessionen«. Obwohl sie von der katholischen Kirche stark enttäuscht wurde und die kirchenpolitische Ausrichtung nicht mit ihrer religiösen Entwicklung einhergeht, ist sie ihr anhaltend verhaftet, und obwohl Meditation und Spiritualität für sie wichtig sind, ist alles andere als eine christliche Identifikation für sie keine gangbare Option. Im Vergleich zu Andrea wird bei Birgit die Wirkmäch-

tigkeit vorgegebener Spielräume deutlicher: Gleichwohl sie sich von christlichen Kirchen deutlich abgrenzt, und sie nach der konkreten Beschäftigung mit ganz anderen religiösen Traditionen für diese Sympathien hegt, will sie ihre Identifikation als Christin explizit nicht zur Disposition stellen. Die Inkohärenzen, die zwischen dieser Selbstverortung, ihren konkreten Praktiken und Überzeugungen sowie ihren Unzufriedenheiten bestehen, ignoriert sie nicht, wie Andrea, sondern kämpft sie angesichts der von ihr klar akzeptierten Ordnung des diskursiven Feldes religiöser Identitäten mit sich selbst aus.

Es erscheint nicht abwegig, dass der interreligiöse Dialog als ein Feld, in dem diverse religiöse Überzeugungen (also gewissermaßen stetig ‚voneinander abweichende‘) akzeptiert und sogar basal für die Zusammenkunft sind, für sie ein guter Ort ist. Während sie in der Kirche anhaltend Ausgrenzung erfahren hat, ist der interreligiöse Dialog als Raum zwischen den Religionen offener für individuell zurechenbare Ansichten und eröffnet entsprechende Anschlussdiskurse. Weil Birgit sich auch beruflich auf die katholische Kirche ausgerichtet hat, resultiert dies auch in beruflicher Unsicherheit, und auch hier erweist sich der institutionalisierte interreligiöse Dialog als eine Ausweichmöglichkeit. Birgits Beispiel verdeutlicht also hier, wie religiöse Vielfalt in mehrerer Hinsicht Chance, aber noch nicht Lösung sein kann – sowohl auf der Ebene gesellschaftlicher Vielfalt als auch in Form des interreligiösen Dialogs ist diese Vielfalt für sie passender als die Alternativlosigkeit einer katholischen Kirche, dennoch löst sie nicht alle Probleme: Zum Einen, weil in den Jahren ihrer Studienentscheidung keine vergleichbare Vielfalt der Karrierepfade vorhanden war, zum Anderen – und verknüpft damit – weil sie sich von der katholischen Kirche und dem Christentum in letzter Konsequenz nicht lösen kann.

Ähnlich wie Andrea verhält sich Birgit schließlich zur expliziten Nachfrage nach der Veränderung ihrer Religiosität:

»Ich denke einerseits ist mehr Gelassenheit da, andererseits auch mehr Ungeduld.//mmh//[14]//mmh//Und auch, ne, insgesamt würde ich sagen, ich hab heute ein weiteres, äh, Gesichtsfeld.//hmm//[9] Also ich sag mal Gelassenheit, insofern als, ääh... ich heute, anders als ich das vielleicht... in der Zeit meines Studiums konnte, ich sehr unterschiedliche Positionen heute nebeneinander stehen lassen kann.//mmh//Wenn ich sehe, wir respektieren uns gegenseitig und äh, es besteht die Bereitschaft, sozusagen... einen Perspektivenwechsel vorzunehmen.«

Auch sie leitet aus ihren interreligiösen Aktivitäten nicht ab, dass sich ihre religiöse Verortung verändert habe, wohl aber ihre Haltungen gegenüber

anderen Religionen, sie habe einen breiteren Horizont bekommen und sei akzeptierender gegenüber anderen Positionen geworden. Dies ist insofern stimmig mit ihrer Gesamterzählung, als dass es auch nicht die anderen im Dialog präsenten muslimischen Traditionen sind, die ihre Religiosität mitbestimmen, sondern die Neuordnungen von Identifikation und Abgrenzung eher dem Kontext ihres individuellen Verhältnisses mit der katholischen Kirche entspringen. Dennoch gilt wie bei anderen: Die grundsätzliche Folie religiöser Pluralität und vor allem deren Normalität und Akzeptanz eröffnet das Feld, sich dann – wenn auch an ganz anderer Stelle – neu zu verorten und abweichende Positionen zu artikulieren.

Christine

Christine ist etwa in Birgits Alter. Sie stammt aus einer westdeutschen Region, und ist dort durch viele Umzüge ihrer Eltern als Kind in vielen verschiedenen Städten aufgewachsen. Mit ihren Eltern, der Schwester und weiten Teilen einer großen Familie zieht sie, auch noch als Kind, nach Italien. Sie wächst in einer katholischen Familie auf, die aber kritisch gegenüber katholischen Institutionen und Amtsträgern ist, der stärkste religiöse Einfluss in ihrer Kindheit ist ein katholisches Kindermädchen in Italien, das sehr plastisch und furchteinflößend Religion vermittelt. Aufgrund des Schulbesuches der Kinder remigrieren ihre Eltern und sie schließlich nach Deutschland. Sie lebt als Jugendliche in einem evangelisch geprägten Ort, schaut sich auch den Konfirmationsunterricht an, ist aber auch in der katholischen Jugendarbeit aktiv. Als es um die Studienentscheidung geht, verwirft sie ein Theologiestudium aufgrund der schlechten beruflichen Optionen für Frauen, und wählt als Studienfach stattdessen unter anderem Religionswissenschaft mit einem Schwerpunkt auf Islam. Im Studium besucht sie Gottesdienste, nimmt an Pilgerfahrten teil, reist aber vor allem auch viel in muslimische Länder. Sie heiratet einen christlichen, aber kirchenkritischen Mann, verzichtet daher auf eine christliche Trauung, erzieht dafür aber ihren Sohn christlich. Nach dessen Geburt ist sie beruflich nicht voll einsatzfähig, und wird stattdessen im interreligiösen Dialog aktiv. Sie ist beteiligt an verschiedenen interreligiösen Formaten, gründet diese zum Teil mit, insbesondere auch solche, die über den Dialog der sogenannten abrahamitischen Religionen hinausgehen. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet sie aber auch wieder in Vollzeit, hier hat sie viel Kontakt zu Migrantengruppen, aber nicht dezidiert zu Religion.

Christine hat also in ihrer Kindheit einige Wechselhaftigkeiten erfahren, und es lässt sich nur erahnen, dass hinter den häufigen Umzügen möglicherweise noch kompliziertere Familienverhältnisse stehen. Ihre erste Erfahrung mit starker Religiosität findet in der Interaktion mit ihrem streng katholischen Kindermädchen statt und wird als negativ erfahren. Als Jugendliche lebt sie als – zumindest formale – Katholikin in einem evangelischen Umfeld und entdeckt dabei nicht nur ihre Faszination für die Verschiedenartigkeit religiöser Traditionen, sondern auch für einen Außenstandpunkt, von dem aus Vergleiche angestellt werden können. Ihre Haltung gegenüber ihrer Herkunftsreligion ist anhaltend ambivalent: Einerseits erlebt sie christliche Traditionen in ihrer Jugend de facto auch als wichtigen Sozialzusammenhang, ist auch als Studierende weiterhin stark religiös engagiert, besucht Gottesdienste, nimmt an Pilgerfahrten teil und bezeichnet all das als »so das grundreligiöse Programm«. Auch ihr Kind erzieht sie in ebensolchen Bahnen. Andererseits beansprucht sie eine kritische Haltung gegenüber Religionen, die, so erläutert sie, auch dem Trend ihrer Studienzeit entsprochen habe, in der man Nonkonformität unter Beweis stellen müssen. Sie interessiert sich zudem für östliche Religionen, betreibt viel Yoga, und erhofft sich vom Studium der Religionswissenschaft auch subjektiv bereichernde Einblicke in eine größere Bandbreite an Religionen.

Auf Reisen in muslimische Länder hat sie auch den ersten Kontakt zu Formaten interreligiösen Dialogs, allerdings in Form von offiziellen Gesprächsterminen mit religiösen RepräsentantInnen, die sie als unglaublich langweilig empfindet. Sie hingegen sucht nach Formen, in denen der Dialog sie wirklich berührt, thematisch und emotional in die Tiefe geht und gelebte Religiosität anspricht. Dialog soll für sie viele Religionen beteiligen und die Betroffenen zum direkten und lebensnahen Austausch zusammenbringen, im Idealfall auch gemeinsame religiöse Praxis ermöglichen. In der Begegnung einander zu bereichern und so voneinander zu profitieren, ist ihr Wunsch an die interreligiöse Erfahrung. Hier nennt sie vor allem von einem Sufi-Sheikh geleitete Treffen, die im Rahmen einer interreligiösen Gruppe angeboten werden sowie ausschließlich weibliche Dialoggruppen. Beide Formate weichen von allzu standardisierten, repräsentativen und von Erwartungszwängen geprägten Formaten ab und erlauben aus ihrer Sicht die lebendige Auseinandersetzung und gemeinsame Weiterentwicklung. Auch ihre religiöse Identität, die ihr wichtig ist, soll im Kern nicht durch Abgrenzung, sondern über erlebte Gemeinsamkeit ausgemacht werden.

In ihren Ausführungen zu ihrer eigenen Religiosität wird einerseits die intensive Auseinandersetzung damit deutlich, die auch mit einem großen Interesse an gemeinsamer Praxis und dem Erleben zugehöriger Erfahrungen einhergeht. Gleichzeitig reflektiert sie selbst ihre ambivalente Haltung nicht nur gegenüber religiösen Traditionen, von denen sie gerade als Frau sich häufig nicht ernst genommen fühlt, sondern auch gegenüber religiösen Inhalten: Einerseits bewundert sie insbesondere starke religiöse Frauen, die ihren Glauben selbstbewusst leben und für den Glauben beispielsweise auch für sie vorgezeichnete Lebensläufe abgebrochen haben. Sie ist fasziniert von Leuten, die *»wirklich daran glauben«* – und meint damit etwa Gott und Teufel –, davon, wie selbstverständlich das Religiös-Sein für andere einen Platz in ihrem Leben einnimmt, und eben auch von mystischen Strömungen. Andererseits irritiert sie zu starke religiöse Emotionalität und eben der unbedingte Glaube, für den sie zu rational sei. Ein verstandesmäßiges Durchdringen von Religion ist ihr näher, die emotionale Haltung fasziniert sie in positiver Weise. Dieses Spannungsverhältnis nimmt Christine auch als solches wahr:

»es gab natürlich auch immer z- Fragen auch im- in den interreligiösen Begegnungen ja mein Gott äh, was ist das denn jetzt, ne, also diese grundsätzlichen Fragen, dreieiniger Gott und ähnliche Dinge [...] bei mir dann immer so die Frage ja, wie stehe ich eigentlich selber dahinter//hmhm//ne so und ich jetzt so sagen wir mal damit meinen Frieden gefunden habe«.

Der Schluss liegt nahe: Christine wünscht sich für sich selbst eine intensivere Religiosität, einen tieferen Glauben, hat sich aber damit abgefunden, dass ihre rationale Ader dies nicht zulassen wird. Explizit befragt, ob sich ihre Religiosität gewandelt habe, ist Christine eine der wenigen, die diese Frage einerseits vorbehaltlos bejaht und konstatiert, dass alles andere angesichts der Entwicklungen in einem Leben auch erstaunlich sei; sie fügt aber – im Gegensatz zu den InterviewpartnerInnen, die Veränderungen der Religiosität übergeordneten Logiken des Lebensverlaufes zurechnen – außerdem hinzu, dass sie diese Veränderungen über die Teilnahme an den interreligiösen Begegnungen ja auch explizit angestrebt habe. In ihrem Verständnis ist ihre Religiosität gewissermaßen eine Aufschichtung von Elementen, mit denen sie sich im Laufe ihres Lebens beschäftigt hat, und auch die Überzeugungen, die nicht mehr aktuell seien, hätten sie doch geprägt. Konkrete Themen seien außerdem von schwankender Wichtigkeit für sie. Die Vielfältigkeit und Verschiedenheit der von ihr integrierten Elemente wird von ihr zugestanden: Sie sei eine *»allumfassende Seele«* und ihre Identität bestehe ei-

gentlich aus »VIELEN Identitäten«. Aus anderen Religionen nimmt sie sich, was ihr gut erscheint und zu ihr passt: *»die Teile, von denen ich denke, dass die mich bereichern und äh addiere die tatsächlich zu etwas, wo ich denke, das wird dann aber insgesamt etwas Eigenes«*. In diesen Ausführungen wird auch deutlich, wie sich die InterviewpartnerInnen teilweise ganz explizit mit ihrer Identität als Gegenstand von Reflektion und Bearbeitung, mithin als einem diskursiven Konzept zweiter Ordnung ins Verhältnis setzen. Identität, auch die religiöse, wird so modelliert in Hinblick auf eine eigene »Identitätsphantasie« – wie in Kapitel 5.1 theoretisch ausgeführt –, die bei Christine kaum eine identitätspolitische Richtung hat, weil sie sich weitgehend hegemonialen Ansprüchen von religiöser Deutungsmacht seitens anderer Institutionen oder religiöser Autoritäten entzieht. Wenn überhaupt, fühlt sie sich einem säkularisierten und individualisierten Sagbarkeitsrahmen verpflichtet.

Im Gegensatz zu Birgit und Andrea ist Christine kaum durch eine traditionelle religiöse Erziehung vorgeprägt, und vor allem auch frei von jeglicher Einbindung in kirchliche Strukturen. Im Gegensatz zu allen anderen muss sie sich weder von Elternhaus noch Kirche und/oder Beruf freischwimmen, und ihre Ausführungen – und wie diese die Entwicklung ihrer religiösen Identität spiegeln – erscheinen recht ungezwungen. Als jemand, der in letzter Konsequenz nicht glauben kann, bringt Christine vor allem auf der Ebene religiöser Praxis Elemente verschiedener Traditionen zusammen und setzt sich deutlich weniger als beispielsweise Birgit mit der Stimmigkeit verschiedener religiöser Dogmen auseinander. Diese Unfähigkeit, tatsächlich an religiöse Inhalte glauben zu können bedauert sie zwar, es liegt aber nahe, dass gerade dieses In-den-Hintergrund-schieben religiöser Wahrheiten mit Absolutheitsanspruch ihr auch die größeren Freiheiten in der Neuzusammenstellung religiöser Praktiken und Weltansichten erlaubt sowie die Offenheit, genau dies recht explizit zu reflektieren.

Manfred

Manfred wuchs mit seiner Mutter im gutbürgerlichen Haushalt seiner Großeltern in einer westdeutschen Großstadt auf. Bezeichnenderweise beginnt er seine Erzählung mit dem Stellenwert von Religion im Leben seiner Großeltern: Seine Großmutter kam aus einer evangelisch-reformierten Familie, wurde aber aufgrund ihres sozialdemokratischen Engagements aus der Kirche ausgeschlossen und habe sich daraufhin zur militanten Agnostikerin gewandelt. Sein Großvater, ebenso Sozialdemokrat, trat aus der katholischen Kirche

aus und schloss sich nach dem zweiten Weltkrieg den Quäkern an. Er besucht den evangelischen Religionsunterricht (der einzige, der in seiner evangelisch geprägten Umgebung angeboten wird), und kommt mit etwa zwölf Jahren in Kontakt mit einem Jugendarbeiter der örtlichen Gemeinschaft, der ihn aufgrund seiner Verbindung von kirchlichem und politischem Engagement fasziniert. Er geht mit 14 Jahren auf Wunsch seiner Großmutter zu einer humanistisch-freidenkerischen Jugendweihe, entscheidet sich aber im Alter von 16 auch für eine (aufgrund der strikten Haltung der Großmutter heimliche) Taufe. Ebenso tritt er zum frühestmöglichen Zeitpunkt in die SPD ein und ist dort lokal aktiv, bis er sich mit der Partei überwirft und an einer Lokalgruppe der Grünen mitarbeitet. Auch dort führen aber Differenzen dazu, dass er austritt und ab Ende der 1980er Jahre insgesamt nicht mehr politisch aktiv ist. In seiner Erzählung geht Manfred selbst überhaupt nicht auf seinen Ausbildungsgang oder berufliche Tätigkeiten ein, erst auf Nachfrage hin gibt er an, die mittlere Reife zu haben und ausgebildeter Industriekaufmann zu sein, in diesem Bereich aber nie gearbeitet zu haben. Intensiv erzählt er hingegen von ersten interreligiösen Begegnungen: MuslimInnen lernt er erstmalig in seiner Nachbarschaft in den 1970er Jahren kennen, Ende der 70er Jahre tritt er allein eine mehrmonatige Tour durch mehrere muslimische Länder an. Zurück in Deutschland setzt er sich vertieft mit Judentum und Islam auseinander, liest viel dazu, besucht Tagungen und Seminare. In den 90er Jahren schließlich kommt er über Kontakte zu einem christlich-muslimischen Austauschformat und wird schließlich Mitglied des zugehörigen Trägerkreises. Durch anhaltende Tagungsteilnahmen knüpft er viele Kontakte in diesem Bereich, nimmt verschiedene Vorstandsämter ein und wird schließlich selbst zum Referenten für interreligiöse und insbesondere islambezogene Themen. Nur am Rande erfahren wir im Gespräch auch, dass er verheiratet ist.

In der gesamten Erzählung wird deutlich, wie sehr Manfred von der weltanschaulichen Ausgangsposition im Hause seiner Großeltern geprägt wurde. Die stärkste Kraft ist hier eindeutig die »*militant agnostische*« Großmutter, wegen derer er sich heimlich taufen lässt und auch seine Mutter jahrelang ihre Sympathien für die Kirche verheimlichte. Gleichzeitig berichtet Manfred von großer Toleranz gegenüber anderen Religionen im Großelternhaus, und der Weg des Großvaters, der Glaube und Kirche aus Manfreds Perspektive angemessen zu trennen vermag, zeigt ihm eine Alternative auf. Manfred nimmt aus dieser Schule mit, sich selbst eingehend mit Religion zu befassen, um »*die Theologie nicht den Theologen [zu] überlassen!*« – die Beschäftigung mit Religion und Glaube ist daher auch Aufgabe des individuellen Laien.

Für seine Beschäftigung mit Religion nun benennt er verschiedene Phasen, die entweder eher durch intellektuelle oder eher durch gefühls- und erfahrungsbasierte Auseinandersetzungen geprägt sind. Eindrücklich ist für ihn vor allem das Erleben der Massen von Gläubigen in muslimischen Ländern, außerdem die Erfahrung von Gemeinschaftlichkeit in manchen hiesigen Dialogformaten. Er bringt beide Ebenen gewissermaßen in eine teleologische Abfolge, als er ausführt, dass die Rezeption von theoretischem Wissen im stillen Kämmerlein die Grundlage für das »wirkliche Begreifen« des lebendigen Islams gewesen sei. Seine Auseinandersetzung mit dem Islam eröffnet Manfred darüber hinaus fachliche Expertise und damit eine selbst erarbeitete religionsbezogene Autorität jenseits institutioneller Strukturen, aber auch darauf aufbauende berufliche Optionen. Der interreligiöse Dialog, das zeigt sich in seiner ganzen Erzählung, ist für ihn Lebensthema, hinter dem Themen wie Beruf oder Familie verschwinden. Er habe ihn »existenziell berührt«. Das, was für andere möglicherweise der Glaube im Rahmen der eigenen religiösen Tradition ist, ist für Manfred der intellektuelle Austausch, die Begegnung, vor allem aber die gemeinsame Praxis im interreligiösen Zusammenhang. Er definiert sich weiterhin über die Positionen und Kontakte, die er dort knüpft.

In Umkehrung zu Birgit ist Manfred zunehmend mit seiner, der evangelisch-lutherischen Kirche unzufrieden, weil er dort die zunehmende Unkenntlichkeit liturgischer Besonderheiten wahrnimmt. Er nimmt daher derzeit beinahe ausschließlich an katholischen Gottesdiensten teil, übt aber gleichzeitig deutliche Kritik an der katholischen Lehre, und greift dafür wiederum auf islamische Argumente – etwa solche, die sich gegen Heiligenverehrung wenden – zurück. Er praktiziert Religion also einerseits im katholischen Feld, andererseits nimmt er im Rahmen interreligiöser Veranstaltungen auch an andersreligiösen Praktiken, etwa dem *dīkr* (dem sufischen Ritual des Gottgedenkens) teil – ausschlaggebend für die Entscheidung zur Teilnahme sind eigene Vorlieben.

Im Anschluss an das interreligiöse Engagement, und insbesondere die Befassung mit islamischen Strömungen habe sich, so Manfred, sein Glaube auf zwei Ebenen verändert: Zum einen habe der Kontakt mit Leuten, die Religion intensiver leben, auch ihn selbst dazu gebracht, sich seines Glaubens bewusster zu sein und sich verstärkt mit den eigenen Überzeugungen auseinanderzusetzen. Gerade MuslimInnen sind hier in Bezug auf die intensivere religiöse Praxis seine Vorbilder, auch wenn er sie »nicht in den Himmel heben will«. Zum anderen haben sich auch seine Glaubensinhalte verändert, sein Glaube sei weniger christozentrisch und mehr theozentrisch geworden

(mit Auswirkungen auch auf religiöse Praxis). Dennoch fährt Manfred in seiner Antwort auf die explizite Frage nach Veränderungen im Anschluss an die zwei genannten Aspekte fort:

»Aber, aber grundsätzlich, nein, nein, ich brauch« keine Mischform [...] aber was schon 'n Stück deutlicher wird, also ich bin Grenzgänger geworden//mhm//. Und DAS hat sicher auch was mit dem interreligiösen Dialog zu tun,//mhm//weil ich, äh, wobei ich deutlich mich abgrenzen möchte zu jeder Form von Patchwork-Religion//mhm//DAS NICHT! Ich habe meine klaren religiösen Vorstellungen//mhm//, die auch, und die auch durchaus mit den Grundlagen, äh, der Kirche übereinstimmen//mhm//aber, äh, aber ich, aber ich, aber ich überschreite gerne auch Grenzen, und das tu ich auch GERNE, sach ich ganz offen//mhm//! Zum Beispiel in privaten Zusammenhängen kann ich auch zum Beispiel einen islamischen Religions- [stottert], in einem islamischen, äh, Ritualgebet teilnehmen, in privaten Zusammenhängen, nicht in öffentlichen Zusammenhängen.«

Auch Manfred richtet sich also gegen Vorwürfe der unzulässigen Verbindung oder Vermischung religiöser Traditionen, und es finden sich in der Art der Antwort Ähnlichkeiten zu den bereits thematisierten Ausführungen etwa von Namika, Birgit, Christine und Andrea. Auch hier zeigt sich, wie der Raum des Sagbaren vorstrukturiert ist, und der Begriff der »Patchwork-Religion« für ihn den negativen Beigeschmack des Beliebigen zu haben scheint. Der semantische Unterschied zum »Grenzgänger« besteht wohl nicht zuletzt darin, dass er diese Beliebigkeit ablehnt und stattdessen – sicherlich auch den Logiken seiner Generation entsprechend – klar begrenzte Traditionen in Rechnung stellt. Gleichwohl scheint er nun für sich eine besondere Form von Autonomie in Anspruch zu nehmen, diese Grenzen eben nicht willkürlich, sondern sehr bewusst zu überschreiten. In Bezug auf seine religiöse Identifikation gilt also, dass er – im Gegensatz zu anderen – nicht an den Grenzen des Feldes arbeitet, die Mitgliedschaftsoptionen nicht hinterfragt oder abbaut, sondern bewusst überschreitet. Religion ist für ihn ein »Freiheitsprozess«, das heißt, er hat es in seiner Biografie immer wieder als eine besonders freiheitliche, selbstbestimmte und sich gegen Erwartungen verwehrende Entscheidung empfunden, sich diesen oder jenen religiösen Traditionen oder Praktiken zuzuordnen. Auch in Bezug auf die Bergersche Deplausibilisierungsthese stellt Manfred dessen Prämisse für sich in Frage: Wenn Gläubige ein festes Glaubensgerüst bräuchten, dann träfe die These vielleicht zu, für ihn aber sei Religion eben Gegenstand ganz freier Entscheidung und die Berger-These damit hinfällig.

Insgesamt betont Manfred also, dass sein Glaube fest und richtig sei. Er setzt allerdings abweichende Schwerpunkte, gerade in der religiösen Praxis, die er auch theologisch zu rechtfertigen bemüht. Darunter zählt eben die Ansprache von Gott im Gebet statt Jesus, aber auch der fast ausschließliche Besuch katholischer Gottesdienste statt evangelischer, und zuletzt die Teilnahme an muslimischen und anderen Gebeten. In seiner identifikatorischen Verortung oszilliert er letztlich zwischen der Faszination für den Islam, der selbst erkämpften christlichen Zugehörigkeit sowie der Sympathie für interreligiöse und/oder gemeinsame Praxis. Die letztere ist es, die ihm schließlich alternative Artikulationen erlaubt, indem sie ihn von der Entscheidung für oder wider eine religiöse Tradition befreien kann und ihm erlaubt, die Relevanz der formalen Mitgliedschaft abzuschwächen.

Hamid

Hamid ist ein junger Musiker, den sein Beruf vor einigen Monaten in eine ostdeutsche Großstadt verschlagen hat. Er wurde Ende der 1980er Jahre in einer marokkanischen Großstadt geboren. Seine Eltern und die gesamte weitere Verwandtschaft sind Muslime, und auch er wird als praktizierender Muslim erzogen. Während sein Vater vom Land kommt, streng praktizierender Muslim ist und auch weiteren islamischen Verhaltensvorschriften folgt (etwa: nicht trinkt, nicht raucht und kein Schweinefleisch isst), ist seine Mutter großstädtisch geprägt, liberaler, und befolgt die Regeln nur, wenn die Tradition es aus ihrer Sicht unbedingt erfordert (etwa: ein Kopftuch anlegen, wenn die Familiengräber besucht werden). Hamid interessiert sich schon in seiner Jugend stark für verschiedene, auch populärkulturelle Musikgattungen, und seine Mutter, so erzählt er, befürchtet zu dieser Zeit, dass er in falsche Gesellschaft geraten und beginnen könne, Drogen zu konsumieren. Sie versieht ihn daher mit viel Lesestoff zum Islam, aber auch zu anderen Religionen, damit er sich selbst finden könne. Darüber hinaus aber erfährt er von seinen Eltern mit Blick auf seine Religiosität ebenso wie seine Berufswahl grundsätzliche Unterstützung, auch wenn sie erleichtert sind, als er sich entscheidet, sich in einem klassischen Instrument an renommierten Instituten ausbilden zu lassen. In der Folge erhält er einige Preise und Stipendien und hält sich an verschiedenen Konservatorien, später Orchestern im europäischen und außereuropäischen Ausland auf. Dieses Umfeld erlebt er als international, weltgewandt und kulturellen Differenzen gegenüber tolerant bis desinteressiert, während er jenseits dieser Welt, im Alltag der verschiedenen Länder, hin und

wieder Diskriminierung und Rassismus erlebt. Er hatte eine mehrjährige Beziehung zu einer Kollegin aus einem streng katholischen Elternhaus, derzeit ist er aber alleinstehend und kinderlos.

Für Hamids Religiosität sind zwei Dinge entscheidend: Zum einen die unterschiedlichen Haltungen innerhalb seines Elternhauses insbesondere zum Grad der Liberalität im Umgang mit religiösen Vorschriften, und außerdem die Ermutigung seiner Mutter, sich mit verschiedenen Religionen und religiösen Textquellen zu beschäftigen. Während seine ersten interreligiösen Begegnungen mit Freunden in der Schule erfolgen, sind es die Bücher, die ihm seine Mutter gibt, die den ersten prägenden Eindruck hinterlassen. Hamid ist zu diesem Zeitpunkt etwa 18 Jahre alt, er empfindet die religiösen Primärtexte als eindrucksvoll, fühlt sich aber auch von ihnen überfordert, er erzählt, dass er nicht alles verstanden habe, aber diese Bücher in ihrer Vielfalt ihm eine neue Welt geöffnet hätten. Dies gilt einerseits für religiöse Optionen, andererseits sind darunter aber auch philosophische Bücher, die ihm erlauben, religiöse Inhalte auch zu hinterfragen und ihm so Optionen ganz anderer Art aufzeigen. Durch seine vielfältige Beschäftigung mit Religion und gleichermaßen durch Phasen seines Lebens zieht sich also die Eröffnung von zunehmenden Optionen, die seinen religionsbezogenen Möglichkeitsspielraum erweitern. Aus dem Elternhaus bringt er gleichzeitig die Grundhaltung mit, andere Meinungen auch so stehen lassen zu können:

»You know, when I say for example, [...] I believe that before Mohammed came Jesus Christ and Moshe- Mose- Moses//mhh//and you say, no, after Jesus nobody came, I say, okay, //mh//leave it be.«

Diese Liberalität beginnt in seinem Elternhaus, sie wird ihm durch die Bücher eröffnet, sie prägt aber auch sein derzeitiges berufliches und soziales Umfeld, die internationale Orchesterszene. Seine KollegInnen sind in der Regel international, weltgewandt und religiös divers, und ethnische oder religiöse Identität spielt in diesem Kontext eine vergleichsweise geringe Rolle. Religiöse Diskriminierung erlebt Hamid letztlich auf den Straßen der Städte, in denen er im europäischen und außereuropäischen Ausland lebt, nicht aber, sobald er sich in den Philharmonien und anderen Orten des Musikgeschehens befindet.

Ein zweiter wichtiger Aspekt, der Hamids Religiosität erschließt, ist die für ihn zentrale Unterscheidung zwischen »*practicer*« und »*believer*«, die er für sein Feld mit den Begriffen »*muslim*« (ein sich Gott Ergebender; Angehöriger des Islams) und »*mu'min*« (ein Gläubiger; allgemein) zusammenbringt. Er

selbst identifiziert sich als »believer«, nicht aber als praktizierender Muslim. Er bezeichnet sich selbst als Theisten, der dann die ‚muslimische Version‘ als die überzeugendste – zumindest im Vergleich zum Christentum – ausmacht – aber vor allem deshalb, weil sie der Idee des Chi, einer Kraft, die durch ihn hindurchfließt, am nächsten komme. Dies erinnert an andere InterviewpartnerInnen, wie etwa Birgit, die einräumen, dass ihnen ganz andere religiöse Ideen jenseits ihrer Tradition durchaus sehr nahe (oder vielleicht sogar: am nächsten) stehen, eine Konversion aber nicht (manchmal auch: nur zu einer inhaltlich oder kulturell weniger divergierenden Tradition) tatsächlich erwägen. Der Sprung aus einem kulturell vertrauten oder in der Sozialisation intensiv erfahrenen Feld steht für diese Befragten nicht zur Debatte, selbst wenn inhaltliche Gründe aus ihrer Sicht dafürsprächen. Dies verweist noch einmal auf die Relevanz der Idee einer (religiösen) Identität als Kohärenzprojekt im Sinne einer reflektierten zweiten Ordnung; und bringt dies in Verbindung damit, dass mit Sagbarkeitsspielräumen natürlich auch immer ›Denkbarkeitsspielräume‹ einhergehen: Hamid ›ist‹ nun einmal Muslim, und das steht nicht zur Disposition, nur weil er nicht praktiziert und zudem andere transzendenzbezogene Konzepte auch in der intellektuellen Dimension sinnvoller finden mag. Gerade im Vergleich mit Manfred ist noch einmal bezeichnend, dass er sich beispielsweise selbst auch nicht als Grenzgänger bezeichnet, sondern – wie etwa Birgit – weder die Grenzen religiöser Traditionen, noch seine eigene Zugehörigkeit zu einer spezifischen Tradition übergeht. Nur hinsichtlich einzelner Aspekte von Religion – Praxis, Vorstellung einer transzendenten Kraft – nimmt er sich größere Freiheiten der individuellen Verortung heraus.

Hamid sieht sich also als Deist, sein Gottesbild ähnelt aber dem östlicher Traditionen, einer vagen Kraft, die gleichzeitig, so führt er aus, von unseren Sinnen unmöglich erfasst werden könne. Im Kern seien die von ihm rezipierten Bücher nur verschiedene Versionen der gleichen Kerninhalte, der Islam nur die historisch jüngste Version, und stelle daher das aktuellste Update dar. Auch wenn er selbst sich als Gläubiger bezeichnet, hin und wieder praktiziert er doch auch, etwa in Form von Stoßgebeten an Gott in besonders herausfordernden Momenten. Immer, so erzählt er, sei dann tatsächlich etwas eingetreten, eine Reaktion, die ihn dankbar machte, aber auch verängstigte, weil er sich gleichzeitig für einen rationalen Menschen hält. Im Sinne dieses letzteren Selbstbildes nimmt er für sich aber in Anspruch, auch eine Außenperspektive einnehmen zu können:

»Some prophet is important, the other one is a little more important//yeah// for me not. Because when you look at it from- from OUTSIDE of the situation//mhh//, from the third eye//mhh//- you see that they are ALL MEN- SIMPLE men [...]«.

Hamid praktiziert aber nicht nur hin und wieder im Rahmen muslimischer Traditionen, sondern schließt sich auch andersreligiösen Praktiken an, etwa im Gebet mit einer befreundeten Mormonin. Er ist in dieser Hinsicht agil und empfindet die jeweilige Praxis in diesem Moment als emotional erfüllend. Wie Andrea agiert auch Hamid sowohl auf der intellektuellen Ebene als auch in der religiösen Praxis unkonventionell, stellt Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen nebeneinander und gesteht sich die individuelle Autonomie dafür zu. Unplausibel erscheint dieses Vorgehen für beide nur aus der Perspektive anderer, die auf die eine oder andere Weise Legitimierungen für die religiös diverse Zusammenstellung einfordern. Gleichzeitig hadert er, wie Christine, vielmehr damit, dass auch bei ihm gläubige und rationale Überzeugungen und Wesenszüge in seiner Welterfahrung kollidieren, er also widerstreitende Anforderungen von Säkularitätsdiskurs (der wie bei Christine auch hier die binäre Unterscheidung von rational/irrational stark macht) und der Idee eines »kohärenten Muslim-Seins« erlebt.

Seine Ausführungen legen nahe, dass es letztlich die Verbundenheit mit anderen Personen ist – mit seiner Familie in Bezug auf muslimische Praktiken, mit Freunden in Bezug auf vielfältige religiöse Praktiken – die die Auswahl der Praktiken steuert. Insgesamt ist Hamid selbst der Maßstab seiner Religiosität: Was auch immer er denkt oder tut, muss für ihn im Einklang mit seinen Gefühlen stehen – gerade, weil er an ein höheres Wesen glaubt und eine »one-to-one-relationship« mit Gott hat, so Hamid, könne er ihn nicht belügen, indem er Dinge sagt oder tut, die ihm selbst nicht voll entsprechen. Bücher, die er liest, oder Leute, mit denen er praktiziert, wählt er danach aus, ob sie zu ihm passen, und ist in diesem Rahmen dann bereit, Standpunkte auszutauschen und voneinander zu lernen.

Befragt auf Zweifel oder Veränderungen im Glauben wird bei ihm zusätzlich zu den offenkundigen Veränderungen zuletzt deutlich, dass ihn dieses »Sitzen zwischen den Stühlen«, erneut ähnlich wie Birgit, auch belastet: Da er nicht praktiziert, kann er sich nicht als richtigen Muslim bezeichnen und wird von seiner Familie auch nicht als solcher anerkannt. Auch hier sind es in seiner initialen Äußerung die Reaktionen anderer, die ihm in den Sinn kommen:

»Like you think time to time when you're- when you're at home... and my uncle takes me and says, Hamid, I know that you believe all this, but of course he doesn't say seriously think again. He is like he wants to say it seriously but he doesn't. He CAN'T. Because there's this transparent, you know, wall that I builded with my family«.

Auch wenn dieses Zitat im Detail nicht eindeutig zu erschließen ist, ergibt sich doch daraus – zusammen mit den fortlaufenden Ausführungen – dass ihn nicht so sehr eigene Unsicherheiten angesichts einer Vielfalt an religiösen Optionen umtreiben, sondern die Distanz, die durch die Anerkennung dieser Vielfalt zu seiner sich mehrheitlich traditionell-muslimisch verortenden Familie entsteht und auch eine ernsthafte Auseinandersetzung über religiöse Fragen unmöglich macht.

Der interreligiöse Dialog schließlich hat mit alledem wenig zu tun: Hamid ist hier auf Anfrage in einem interreligiösen Kunstprojekt aktiv geworden, dies aber vorrangig, weil es ihm künstlerische Befriedigung verschafft und weiterhin, weil er sich dem Islam sowie der Stadt, in der er lebt, verpflichtet fühlt. Konsequenzen dieses Engagements für seine religiöse Identität werden nicht sichtbar.

5.4 Zwischenfazit

Zu Beginn des Kapitels haben wir als Konsequenz aus der Verwerfung des Konzepts »religiöse Identität« als Analyseinstrument mit Hirschauer (2014) argumentiert, dass stattdessen eine Fokussierung auf Abgrenzungs- und Identifikationsprozesse erkenntnisreich sein würde, um die Wahrnehmung von religiöser Vielfalt in ihren Konsequenzen auch für die Religiosität der Individuen zu analysieren. »Religiöse Identität« kann vielmehr als ein weiterer Diskurs im Rahmen von Religionsdiskursen betrachtet werden. Notwendig erschien uns aber auch – insbesondere vor dem Hintergrund des Kapitels 4 –, den Einfluss diskursiver Ordnungen auf die individuierten Artikulationen bezüglich religiöser Vielfalt zu berücksichtigen. Allerdings sind Diskurse zwar dominant und steuern Sag- und Denkbares, sie determinieren aber nicht alles: Die lebensgeschichtliche Einmaligkeit des Individuums wie aber auch die pluralisierte sowie konkurrierende Situation der Diskurse bilden einen Rahmen, in dem durchaus der Platz und zum Teil auch die Notwendigkeit erzeugt wird, individuierte Positionierungen in Auseinandersetzung mit

unterschiedlichen Diskursen zu erarbeiten.⁶ In wieweit das gelingt, hängt aber entscheidend von den zugewiesenen gesellschaftlichen (Macht-)Positionen und den identitätspolitischen Strategien bzw. »Identitätsphantasien« (nach Hall 2004) ab, die der oder die Einzelne entwirft.

Die im Anschluss an diese Theoriediskussion systematisch dargelegten Einzelfälle haben nun zeigen können, welche synchrone Bandbreite von Artikulationen und Positionierungen sich mit (5.3.1), gegen (5.3.2) und zwischen bzw. hybrid zu (5.3.3) den dominanten vorordnenden (religiösen) Identitätsdiskursen in unserem Sample abbildet: Während sich die erste Gruppe im Rahmen der allgemeinen, auch institutionell vorgeordneten Abgrenzungen zwischen Christentum und Islam bewegt ohne eine eigene dezidierte Position einzunehmen, zeigt sich in der zweiten Gruppe speziell unter den MuslimInnen eine Gegenpositionierung in Bezug auf den Abwertungs- und Bedrohungsdiskurs als eine starke Verteidigung und Aufwertung des Islams. Für die ChristInnen ist eine solche Gegenbewegung nicht gleichermaßen notwendig. In der dritten Gruppe zeigen sich Artikulationen, die variierend innerhalb wie außerhalb der institutionalisierten religiösen Grenzen hybride Positionierungen einlassen.

Deutlich wurde dabei unter den Zugehörigen der ersten Gruppe, dass zur Positionierung in dem unserer Untersuchung zugrunde gelegten Feld »interreligiöser Dialog« sowohl persönliche Religiosität als auch die Wahrnehmung religiöser Pluralität nicht immer eine entscheidende Rolle spielt. Dass der Umgang mit religiöser Vielfalt von einem recht großen Teil unserer Befragten nicht eigens problematisiert wird, war zunächst eher überraschend für uns, sind schließlich alle unsere Befragten in irgendeiner Weise schon einmal mit interreligiösem Dialog in Berührung gekommen und so schien es erwartbar, dass Grenzarbeiten in Bezug auf Religion bei den meisten Beteiligten stattfinden. Bedenkt man dazu aber die Motivlagen für solche Teilnahmen, die eben oftmals gar nicht in einem besonderen religiösen Engagement liegen, sondern in einem gesellschaftspolitischen Pflichtgefühl und manches Mal auch einfach berufsbiografischen Zufällen (vgl. Kap. 3), ist diese Erwartung zu relativieren. Persönliche Religiosität und auch eine explizite Wahrnehmung religiöser Pluralität spielen insofern zumindest für die Bewahrung und Reproduktion der diskursiv vorgeordneten und dominierenden Religionsgrenzen nicht unbedingt eine große Rolle. Die Befragten, die hier einzuordnen waren,

6 Wir beziehen uns hier wie vorne auf poststrukturalistische Denker wie z.B. Stuart Hall (1999, 2004).

sind Kirchenmitglieder oder fühlen sich durchaus auch einem Moscheeverband insbesondere aufgrund ihrer Herkunftsnationalität nahe, identifizieren sich aber nicht über das durchschnittliche Maß hinaus mit den zugehörigen Institutionen. Die ChristInnen unter ihnen praktizieren ihre Religion kaum, die MuslimInnen allenfalls gemeinschaftlich, jedenfalls hat Religion insgesamt wenig Einfluss auf ihre Lebensführung. Unsere wenig religiösen Befragten dieser ersten Gruppe aber, die eher mit einem friedenspolitischen oder allgemein auf Toleranz bezogenen Gegendiskurs, den sie z.B. in den interreligiösen Dialog tragen, reagieren, bearbeiten die allgemein institutionell vorgeordneten Religionsgrenzen nicht weiter.

Die Bewahrung der diskursiv vorgeordneten religiösen (Identitäts-)Diskurse und institutionell fixierten Grenzen wurde aber auch von der zweiten Gruppe gestützt, die sich durchaus als religiös engagiert versteht. Dabei war es auffällig, dass sich in dieser Gruppe überwiegend die jüngere Generation von MuslimInnen befindet, die im Rahmen ihrer Beschäftigung mit religiöser Pluralität eine Schließung und Versicherung der bestehenden Grenzen vornimmt. Wie schon zuvor, zeigt sich auch hier deutlich, dass vor dem Hintergrund des medial allseits präsenten Bedrohungsdiskurses zum Islam die Wahrnehmung religiöser Pluralität für MuslimInnen nicht die gleichen Bedingungen hat wie für ChristInnen. Die Wahrnehmung religiöser Pluralität unter dem Vorzeichen von Abwertung und Bedrohung der zugewiesenen wie auch identifizierten eigenen religiösen Position eröffnet eben nicht alle Möglichkeiten und Freiheiten, sich dazu zu verhalten. Die jüngere Generation von gläubigen MuslimInnen ist besonders davon angesprochen, Gegendiskurse zu entwickeln, um sich in der widersprüchlichen Situation von Abwehr der diskursiv negativ zugewiesenen Position als MuslimIn und der selbstidentifizierten positiven Position als MuslimIn gesellschaftlich behaupten zu können. Erst in dem doppelten Agieren von Abwehr und Darlegung des Gegenteils erscheint Handlungsfreiheit gegeben. Dabei legen sie – wie in Kapitel 4.2.3 gezeigt – durchaus Wert auf eine rational argumentierende Herangehensweise, die sich aus unserer Perspektive als eine post-säkulare Anlehnung an ein implizit vorgeordnetes säkulares Deutungsmuster liest. Die Suche nach einer (rationalen) Bestätigung, dass die eigene (religiöse) Position eigentlich – das heißt auch mehrheitsgesellschaftlich betrachtet – als richtig und legitim verstanden werden kann, zieht eine vertiefte Identifikation mit und z.T. die Erhöhung der eigenen Religion nach sich. Eine offene Auseinandersetzung mit anderen Religionen kommt dabei nicht in den Blick, und wenn, dann nur, indem sie in den eigenen, das heißt hier islamisch vorgeordneten Per-

spektiven gedeutet und bewertet werden. Eine vergleichbare Positionierung in unserem christlichen Sample, d.h. Abwehr gegen die Fremdzuschreibung als ChristIn und gleichzeitig Verteidigung des Christlichen als Bewahrung und Erhöhung, haben wir nicht nur nicht gefunden, sondern erscheint auch empirisch angesichts der dargelegten dominanten Diskurse wenig plausibel. Unter der jüngsten Generation der ChristInnen hatte sich vielmehr gezeigt (vgl. Kap. 4.2.3), dass für sie die Freiheit besteht, sich angesichts der Anfechtung, die Religion auch allgemein durch den negativen Islamdiskurs sowie den Säkularisierungsdiskurs erhält, partikular einfach von Religion zu distanzieren, dort, wo sie es für nötig halten. Christliche Befragte finden sich in dieser Gruppe dennoch vereinzelt insofern sie mit der Wahrnehmung religiöser Pluralisierung die Beschäftigung mit ihrer »eigenen« Religion intensivieren. Wir haben dies als eine Abgrenzung von religiöser Pluralität interpretiert, da diese Befragten damit nicht auf eine Auseinandersetzung mit der oder den anderen Religionen zielten, sondern allein die Vertiefung der eigenen Religion zum Ziel hatten. Der/die religiös Andere wird dabei ausschließlich in den Grenzen und Mustern der eigenen Religion wahrgenommen, insofern auch auf Distanz gehalten und als Mittel der Verteidigung und Begründung des Eigenen genutzt. Hier wurde wie im Unterkapitel zuvor gezeigt, vor allem auf kognitive Auseinandersetzung und theologische Begründung gesetzt. Andere Bezüge scheinen dort auf, wo die Befragten auch ihre religiöse Praxis durchaus intensivierten oder/und bewusster durchführten.

Dieser dargelegte Wandel von Religiosität angesichts religiöser Pluralität scheint am ehesten die zu Beginn der Untersuchung von uns aufgegriffene These Peter L. Bergers (1980, 2014), dass religiöse Pluralität die eigene religiöse Überzeugung entplausibilisiere, zu widerlegen: Religiosität erstarkt hier angesichts religiöser Pluralität. Man könnte darin zudem eher eine Bestätigung der These der Markttheorie von Stark und Finke (2000) vermuten, nämlich, dass »Konkurrenz das Geschäft belebe« und zur Erzeugung von starken Marken führe, was in der Religion soviel bedeuten kann wie die Entstehung von fundamentalisierenden, sich stark abgrenzenden religiösen Ausprägungen. Aber auch hier wird, wie oben bereits, deutlich, dass die Richtung, in die sich die Reaktion der Einzelnen bewegt, entscheidend von den sie einbettenden Religionsdiskursen abhängt. Impliziert dieser Diskurs ein Ungleichgewicht bzw. eine Ungleichwertigkeit von einzelnen Elementen innerhalb dieser Pluralität, so kann es zu einer Verstärkung und Intensivierung genau dieses Elements, zu seiner Verteidigung kommen. Das bedeutet aber auch, dass sich in dieser Bewegung – hier: der Verteidigung des Islams – auch der markttheore-

tische Ansatz nicht bestätigt. Schließlich werden von unseren Befragten keine ›starken Religionsmarken‹ angestrebt, um sich attraktiver und sichtbarer auf einem Markt zu machen, sondern um sich einerseits von Fremdzuweisungen zu befreien und um andererseits einen Gegendiskurs zu etablieren. Jede Abkehr von der eigenen Religion könnte ansonsten leicht als Zustimmung zum Ablehnungsdiskurs gewertet werden.

Unter den Befragten dieser Gruppe sind wie dargelegt mitnichten nur MuslimInnen, sondern auch einige ChristInnen. Erklären kann dies vielleicht ihre generationale Zuordnung zu den ältesten Befragten: Hier ist die institutionelle Identifikation bezüglich Religion noch am stärksten erhalten und die Wahrnehmung von Säkularisierung als auch von anderen ›starken‹ Religionen wird dann als Anfechtung des eigenen verstanden. Ein Rückzug von Religion angesichts religiöser Pluralität – also als Bestätigung der Bergerschen These – hat sich in unserem Sample so jedenfalls nicht bestätigt,⁷ wenn auch einzelne Bewegungen und Handlungsstrategien des Umgangs mit religiöser Pluralität in der dritten Gruppe (s.u.) darauf hinweisen.

Insgesamt unterliegen die bis hierhin skizzierten unterschiedlichen Umgangsweisen mit religiöser Pluralität (ignorieren, akzeptieren sowie intensivieren und abgrenzen) über die Religionsgrenzen hinweg einer ähnlichen identitätspolitischen Strategie: Sie halten an einem starken Begriff von »religiöser Identität« als kohärenter gegebener Positionierung fest, die es gegenüber der anderen Religion zu fixieren gilt, ohne sich hiermit allerdings unbedingt kognitiv für einen absoluten Wahrheitsbegriff entschieden zu haben.

Ganz andere Strategien sind in einer dritten Gruppe von Befragten zu finden. Ihre Grenzarbeit lässt sich als ›Verschiebung von Abgrenzung und Identifikation‹ beschreiben. Sie ist für unsere Untersuchung besonders interessant, da sich hier Artikulationen zwischen den dominanten Diskursen Bahn brechen. Dabei können wir unter unseren Befragten zwei grundlegende identitätspolitische Strategien identifizieren – einerseits ein grundlegendes Offenhalten religiöser Identifikationen, andererseits das Festhalten an einem

7 Das liegt sicherlich auch in unserem Sample begründet, das sich weitgehend in einem gemeinhin als religiös bezeichneten Feld, dem interreligiösen Dialog, bewegt. Neuere Gruppen wie die »Säkularen Muslime« wären hier interessant einzubeziehen, weil sie, explizit auf die Islamdiskurse sowie religiöse Pluralität reagierend, sich stärker auf Säkularität (Humanität, Menschenrechte, Liberalität) als auf Islam beziehen (vgl. saekulare-Muslime.org).

konfessionellen Grunddiskurs, vor dessen Hintergrund aber Variationen und Grenzüberschreitungen vorgenommen werden. Beide Umgangsweisen zeichnen sich durch ein starkes Verständnis von Autarkie in Bezug auf Religion aus.

Das grundlegende Offenhalten von religiösen Identifikationen und Abgrenzungen zeigt sich als situativ und auch zeitlich wechselndes Aneignen verschiedener religiöser Kompetenzen: religiöse Praktiken, religiöse Deutungen und religiöse (Selbst-)Erfahrungen. Unsere Fallbeispiele (darunter Andrea, Jessica und Christine) machen sich hierbei frei von bestehenden Diskursen über religiöse Identität und Zugehörigkeit und haben für sich biografisch ganz eigene Zusammenstellungen von religiösen Praktiken und Deutungen erarbeitet. Diskurse über die Grenzen religiöser Traditionen wie die kohärente Zuweisung einer religiösen Identität zu einer solchen Tradition übergehen sie dabei weitgehend, und mit dieser Strategie des Ignorierens lassen sie auch offen, ob diese Diskurse für andere außer ihnen Gültigkeit haben sollten. Sie zielen mit dieser Haltung nicht darauf, anzuecken oder sich gegen einen bestimmten Diskurs zu stellen, vielmehr begegnen sie religiösen Ansprüchen auf Alleinvertretung und Wahrheit seitens dominanter religiöser Identitätsdiskurse mit einem grundsätzlichen, nicht spezifisch religiösen Toleranzgebot sowie mit Entscheidungsfreiheit. Hierin schlägt sich vor allem die gesellschaftsstrukturelle Individualisierung auch religionsbezogen nieder, die solche Variationen ermöglicht. Dabei streben die Befragten des Weiteren keine besondere Kohärenz an, weder in der Verknüpfung der sehr unterschiedlichen religiös-spirituellen Zugänge der eigenen religiösen Praktiken untereinander, noch in ihrem Bezug zu ihrer Arbeit bei den christlichen Kirchen. Dieses Offenhalten erweist sich für sie als Möglichkeitsraum, den sie nutzen, um spirituelle und religiöse Erfahrungen zu machen und Kenntnisse zu erlangen, ohne sich einer spezifischen Religion oder Konfession verschrieben zu haben. Identitätsstrategisch eingebettet wird dieses Offenhalten gelegentlich in die Idee eines lebenslangen Lernens bzw. Bildungsprozesses. Dabei wird deutlich, dass solche in sich pluralisierten religiösen Praktiken und Deutungen einer einzelnen Person kaum mehr als kohärente religiöse Identität zu beschreiben ist. Den Fokus hier nur auf die Pluralisierung von sozialen Sinnbezügen bei angestrebter Kohärenz zu legen (Keupp 1997), trifft u. E. das Phänomen nicht. Die artikulierten Positionierungen und Praktiken deuten vielmehr auf eine eher eklektische und die Sinnbezüge wechselnde Praxis und Deutung von Religion hin, die die Befragten im Rahmen der religiösen Angebote ausprobieren. Dabei sind keine vereinheitlichenden, auf

Kohärenz zielenden religiösen Identitätsphantasien zu identifizieren, selbst Zugehörigkeiten scheinen hier eher ephemere.

Eine andere Strategie, die sich in dieser Gruppe zeigt, ist die einer substantiellen Verschiebung der religiösen Identifikationen und Abgrenzungen vor dem Hintergrund des Festhaltens an grundlegenden Konfessionsgrenzen: Das heißt, während insgesamt religiöse Traditionen als – auch notwendig – differente anerkannt werden, nehmen die Befragten für sich selbst in Anspruch, diese Grenzen gezielt überschreiten zu können. Hierbei verweisen die Fallbeispiele (darunter: Birgit, Manfred, Hamid) zum Teil auf ein Gefühl der inneren Stimmigkeit oder Authentizität. Wichtig ist ihnen aber vor allem ihre eigene Kompetenz in Bezug auf Religion, die sie dazu befähigt, zu entscheiden, welche Abgrenzungen und Identifikationen in welcher Situation sie wie treffen können. Diese Selbstermächtigung in Bezug auf ihre Religion eröffnet ihnen einen umgrenzten Raum von religiöser Pluralität, innerhalb dessen sie Grenzüberschreitungen handhaben können, ohne dabei vom rechten Weg abzukommen. Eine solche Haltung ist dabei nicht selbstverständlich in einer grundlegenden Toleranz verankert, die jedem erlauben würde, solche Grenzüberschreitungen zu tätigen, vielmehr gestehen die Befragten gerade in der Bekräftigung der Grenzen nur sich selbst oder wenigen zu, diese Grenzen gezielt zu überschreiten. Dennoch ist auch diese Haltung nur vor dem Hintergrund der strukturellen Individualisierung der Gesellschaft zu verstehen, da erst mit ihr eine Relativierung von Machtansprüchen bezüglich institutionell verankerter Deutungsansprüche einhergeht. Eine solche individuierte religiöse Positionierung, mittels der Praktiken und Überzeugungen unterschiedlicher Religionen aufgegriffen, gemischt oder abgewechselt werden, ist ebenfalls nicht explizit als Gegendiskurs zu den dominanten religiösen Diskursen konzipiert, sich aber doch der hierarchischen Ansprüche der »eigenen« Religion bewusst. Ohne diese zu verlassen, werden eigene Grenzen ebenfalls situativ und biografisch ausgelotet. Diese Grenzüberschreitungen werden mitunter auch an religiöse »Identitätsphantasien« bzw. Identitätsstrategien angebunden, die Kohärenz zwischen unterschiedlichen Praktiken durch Gefühle der Authentizität und Stimmigkeit zumindest subjektiv herstellen.

In den beiden letzten Gruppen finden sich Befragte aller Generationen, wenngleich deutlich ist, dass sich besonders bei den Befragten der ältesten Generation eine solche Haltung erst als biografische Aufschichtung nach ihrer formativen Phase ausgeprägt hat. Dass diese biografische Aufschichtung z.B. bei Manfred möglich ist, hat möglicherweise auch mit seiner durchaus brü-

chigen Berufsbiografie zu tun, die ihn geradezu dazu befähigt, sich Neuem zu stellen. Die beiden Gruppen bestehen bis auf Hamid zudem nur aus ChristInnen. Das ist angesichts der anfangs dargestellten, sehr stark zugewiesenen Positionierung der MuslimInnen im negativen Islamdiskurs wenig überraschend. Diese klare Negativzuweisung des Islams erschwert die Erfahrung religiöser Pluralität als offenem Möglichkeitsraum deutlich, umso mehr als unser empirisches Feld des interreligiösen Dialogs daraufhin zuspitzt. Auch hier ist also zu berücksichtigen, dass jenseits unseres Samples sicherlich noch weitere Umgangsweisen auch bei MuslimInnen zu finden sind. Genau das zeigt auch unser Fallbeispiel Hamid, der insofern eine Art Ausnahme unter den befragten MuslimInnen unserer Untersuchung ist, weil er als international agierender Künstler weniger stark regional eingebunden ist.

Bei beiden Ausprägungen der Verschiebung von dominanten Religionsgrenzen zeigen sich unterschiedliche Strategien der religiösen Positionierung (z.B. pragmatisch, vermischend, partiell abgrenzend, eklektisch additiv) bei entweder grundlegender oder zumindest subjektiver Unabhängigkeit von religiösen Zugehörigkeiten und Abgrenzungen. An diesem inkohärenten Umgang der Fallbeispiele mit der eigenen religiösen Positionierung wird außerdem ein methodologisch von uns als zentral erachteter Punkt deutlich: Das Bestreben von ForscherInnen und in gewissem Rahmen auch häufig von Methodologien, Kohärenz herzustellen, wird dem Material nicht immer gerecht. Dass das Material »Sinn macht«, dass eine Erzählung in sich stimmig ist, darf keine Prämisse für die Ergebnispräsentation sein. Hamid beispielsweise – aber auch andere der hier vorgestellten InterviewpartnerInnen – benennen Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen als für sie relevant und gültig, ohne sie argumentativ zusammenzubringen, ohne zu erklären, wie diese unterschiedlichen Aspekte für sie zusammenpassen und Sinn ergeben. Warum auch? Hamid versteht sich als Muslim, dann wieder als Deist, dann ist Gott für ihn wie Chi aus dem Shaolin-Kontext, weshalb er am ehesten an die muslimische anstelle der christlichen Version von Gott glaubt. Dass dies Sinn ergeben könnte, dafür ist Hamid nicht in der Beweispflicht; und dass man als Forschende versucht, diese Aussagen zusammenzubringen und aneinander anschlussfähig zu machen, liegt vermutlich vor allem an unseren Prämissen, wie sich Religionen und ihre Dogmen logisch zueinander verhalten, welche sich nahestehen und welche sich ausschließen. Gerade dort, wo uns diese Erzählungen irritieren, gerade an den Stellen, an denen wir möglicherweise keinen Schlüssel finden, um den Fall zu erschließen, ist aus einer Perspektive, die nach dem gegenwärtigen Wandel religiöser Identität fragt,

folgerichtig nicht unbedingt die Analyse gescheitert, sondern werden neue Formen tatsächlich sichtbar.

6. Fazit: Die Wahrnehmung religiöser Pluralität in Deutschland

6.1 Rückblick: Die qualitative Untersuchung der Wahrnehmung religiöser Pluralität

Unsere Untersuchung hatte zum Ziel, der Frage nachzugehen, wie religiöse Pluralität im sozialen Nahbereich in Deutschland wahrgenommen wird. Dabei haben wir Wahrnehmung als ein umfassendes Konzept angelegt, das nicht nur die Rezeption von religiöser Pluralität und ›anderer Religion‹ in den Blick nimmt, sondern gleichfalls ihre Bedingungen und Konsequenzen fokussiert. Die Fragestellung war insbesondere durch die kritische Diskussion unterschiedlicher, teils kontradiktorischer Prognosen seitens religionssoziologischer Theorien motiviert. Dabei treten wohl am deutlichsten zwei Theorien hervor: zum einen die Markttheorie von Stark und Finke (2000), die einen Konjunkturanstieg von insbesondere fundamentalisierender Religion angesichts zunehmender Konkurrenz prognostiziert, und zum anderen Bergers (2015) These von der Relativierung und Deplausibilisierung von Religion für das Individuum angesichts religiöser Pluralität. Dies führe nach seinen neueren Ansichten nicht zwangsläufig zur Säkularisierung, sondern rufe eher die Haltung einer entschiedenen Vergewisserung der eigenen Religion hervor – womit Berger ebenfalls Phänomene religiöser Fundamentalisierung meint (ebd.: 50ff).

Gleichzeitig konstatieren quantitative Untersuchungen religiöser Pluralität auf der gesellschaftlichen Makroebene (vgl. Pollack/Tucchi/Ziebertz 2012) einerseits eine Homologie zwischen dem Anstieg religiös pluraler Lebenswelten in Metropolen und Anstieg der Pluralisierung religiöser Lebenswelten in mikrosozialem Kontext. Andererseits präsentiert Traunmüller (2014) eine quantitative international vergleichende Studie zu den Folgen religiöser Pluralität im sozialen Nahbereich, in der er zu dem Ergebnis kommt, dass in

Deutschland insbesondere im Lebensbereich der sozialen Nähe und Freiwilligkeit sozialer Beziehungen (also jenseits von Beruf und Nachbarschaften) die religiöse Homogenität besonders stark sei. Das heißt, dass dort, wo religiöse Pluralität gewählt werden kann, sich eher gerade keine Mischung vollziehe bzw. man sich an religiöser Schließung orientiere (ebd.: 24). Zudem zeige der Gesellschaftsvergleich, dass »religiöser Pluralismus [...] zur Abnahme tatsächlich gelebter Religiosität und ihrer Bedeutung für die Menschen« führe (ebd.: 49). Damit interpretiert Traunmüller seine Ergebnisse in dem Theoriegerüst von Säkularisierungstheoretikern wie z.B. Olson und Pollack (2008) oder auch den früheren Thesen Bergers (1980), schränkt allerdings diese Ergebnisse im Gesellschaftsvergleich dahingehend ein, dass der Umgang mit religiöser Pluralität stark vom gesellschaftlichen Kontext abhängt (ebd.: 62). Dabei wäre dann u.E. – zum Beispiel mit Blick auf Bourdieu (2000), der sich dem Problem der gesellschaftlichen Dynamiken von Religion vor dem Hintergrund einer grundlegenden gesellschaftlich pluralen Situation der Konkurrenz von Deutungsmacht gestellt hat – die Frage anzuschließen, welche gesellschaftlichen Umstände oder Kräfte die Plausibilität von Religion und die Wahrnehmung von religiöser Pluralität dann noch aufrechterhalten, unterstützen oder verhindern und welche Rolle die LaiInnen dabei einnehmen. Wie die quantitativen Studien zudem gezeigt haben, ist es aufschlussreich, auch auf die Wahrnehmung einzelner religiöser Traditionen zu schauen; und hier wiederum wird der gesellschaftliche Kontext für die Bewertung einzelner Religionen bedeutend: Sozialstrukturelle Merkmale ebenso wie die relative Deprivationsthese und die Kontakthypothese sind entscheidende Faktoren etwa für den Grad der Ablehnung des Islams (vgl. Pollack/Müller 2013, Yendell 2014).

Wir haben uns nun mit einer qualitativen Studie auf die mikro-soziale Ebene der Wahrnehmung anderer Religion fokussiert und mit biografischen Interviews Narrationen und Selbstpositionierungen angesichts dieser Wahrnehmungen untersucht. Das Sample wurde so zusammengestellt, dass sichergestellt war, dass sowohl Religion als auch »andere Religionen« einen Teil des Interesses der Personen ausmachen. Dazu haben wir auf die Dialogos-Studie (Klinkhammer et al. 2011) aufgesetzt und insbesondere Personen befragt, die in irgendeiner Weise schon einmal im interreligiösen Dialog, in dem die konkrete Begegnung von verschiedenreligiösen Menschen Motiv und Ziel der Betreffenden ist, aktiv waren oder immer noch sind. Es hat sich allerdings in unserer Untersuchung gezeigt, dass auch für Menschen, die sich in einem solchen Feld bewegen, religiöse Pluralität kaum als Korrelat dieser

face-to-face Erfahrung wahrgenommen wird, sondern sich solche Erfahrungen nachhaltig auch aus mediatisierten Diskursen speist.

In unserer Untersuchung gestartet sind wir zudem mit einem breit angelegten Konzept »religiöser Identität« und der Frage, wie sich religiöse Pluralität auf diese auswirkt. Im Laufe der Untersuchung und der Auswertung des Interviewmaterials erwies sich die Idee einer »religiösen Identität« allerdings mehr und mehr als eine Kategorie zweiter Ordnung, die von unserer Untersuchungsgruppe selbst diskursiv genutzt wird und für unsere Arbeit wenig analytische Kraft entfaltete. Als fruchtbarer erwies sich vielmehr eine konstitutionstheoretische Perspektive, die nach Identifikations- und Abgrenzungsprozessen in Bezug auf Religion – die eigene und die andere – fragt (unter Bezug u.a. auf Reckwitz 2008 und Hirschauer 2014).

Unser methodischer Rahmen war an die Grounded-Theory-Methodologie angelehnt, um zu einem hinreichend komplexen Konzept der Wahrnehmung von religiöser Pluralität für Individuen zu gelangen. Dabei sind wir gemäß der Methodik im Sampling kontrastiv vorgegangen: eingangs nach vorab gewählten Kriterien (Alter, Geschlecht, Herkunftsregion, Religionszugehörigkeit), die sowohl in den oben genannten quantitativen Studien als auch bereits in der Dialogos-Studie als ausschlaggebend für Unterschiede in der Art und Weise der Rezeption dieser Dialoge schienen, und im Rahmen des Fallvergleichs dann zunehmend im Sinne eines theoretischen Samplings.

Bei der schrittweisen, teils kodierenden, teils rekonstruktiven Tiefenanalyse der Interviews erwies sich, dass die Wahrnehmung von religiöser Pluralität stark von gesellschaftlich dominanten Diskursen beeinflusst ist, die das Sag- und Denkbare umreißen. Solche für unsere Untersuchungsgruppe bedeutenden Diskurse galt es somit aus den Interviews herauszuarbeiten (vgl. dazu methodisch Kap. 2.2). Diese Vorgehensweise konnte keine vollständige Diskursanalyse ersetzen, aber doch einen Überblick über die biografisch relevanten (Religions-)Diskurse geben (siehe Kap. 4.1). Es wurde dabei auch deutlich, dass zwar Religionsdiskurse sowie andere gesellschaftliche Diskurse eng mit den biografischen religionsbezogenen Positionen und Positionierungen der Befragten verknüpft sind, aber diese eben nicht einfach ineinander aufgehen. Zum einen konnten wir zeigen, dass die herausgearbeiteten Religionsdiskurse generationalen Konjunkturen unterliegen und damit auch unterschiedliche biografische Prägungen zu Religion und religiöser Pluralität generieren, auch wenn solche Prägungen nicht einfach vor dem fortschreitenden Lebensverlauf Halt machen und sich auch weitere (Diskurs)Einflüsse biografisch aufschichten, versanden und gegebenenfalls reaktualisieren (vgl. Kap.

4.2). Zum anderen übernehmen Individuen nicht zwangsläufig einfach gesellschaftlich dominante Diskurse als ihre biografische Positionierung, sondern sie investieren in sie, wehren sich dagegen oder nehmen unterschiedliche, zum Teil kontradiktorische Positionen strategisch-situativ auf. Insofern haben wir die diachrone Perspektive auf die in den Biografien bedeutsamen gesellschaftlichen (Religions-)Diskurse und ihre generationale Unterscheidung bezüglich der Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität anschließend ergänzt durch die fallvergleichende Perspektive auf die in den Biografien gegenwärtig artikulierten Positionierungen bezüglich Religion und religiöser Pluralität (vgl. Kap. 5). Insbesondere in diesem letzten Schritt traten in den individuellen Positionierungen zu gesellschaftlichen Diskursen, etwa um die Idee einer »religiösen Identität«, schließlich Abgrenzungsdiskurse zutage, die mit Blick auf unsere Gesamtfragestellung noch einmal deutlich werden ließen, dass Brüchen und Grenzen in den Narrationen und Selbstdarstellungen genauso viel Aufmerksamkeit zu widmen ist wie der Suche nach identitären Schließungsprozessen. Während mit den Identitätskonzepten letztlich immer Schließungsprozesse im Sinne der Kohärenzbildung zur Darstellung kommen, ist in unserer Perspektive nun beides hervorgetreten: die Identitätspolitik bzw. Identitätsbilder zweiter Ordnung, die auf Einheit und Schließung zielen, ebenso wie auch die Brüche und Grenzen, die in Kritik daran oder zumindest jenseits davon artikuliert wurden.

In diesem Fazit wird nun abschließend zunächst einmal eine Modellierung des Phänomens der Wahrnehmung religiöser Pluralität, seiner Bedingungen und Konsequenzen erfolgen (vgl. zu den methodischen Grundlagen einer solchen Modellierung Kap. 2.2), dann ein Blick auf die Bedeutung unserer Ergebnisse im Lichte der Makrotheorien zu religiösem Pluralismus geworfen. Wir enden schließlich mit einer Schlussbetrachtung zu unserer Untersuchung und ihren forschungspraktischen Anschlüssen.

6.2 Ein gegenstandsbegründetes Modell der Wahrnehmung religiöser Pluralität

In unserer Untersuchung sind wir somit auf die Bedeutung der gesellschaftspolitischen Ereignisse, der gesellschaftlichen Diskurse sowie der biografischen Bedingungen (z.B. Sozialisation, Generation, Geschlecht, berufliche Laufbahn) in den Interviews aufmerksam geworden und haben diese Hinsichten insofern bei der Auswertung als eigene Kategorien berücksichtigt

(in diachroner und synchron-vergleichender Perspektive, als auch diskurs-, biografie- sowie konstitutionstheoretisch). Unsere Hinzunahme des interreligiösen Dialogs als eine kollektive Strategie des Umgangs mit religiöser Pluralität ist zudem unserem spezifischen Sample geschuldet. Dabei konnten wir die genannten Kategorien durch unsere mehrschichtigen vertiefenden Auswertungen zu Achsenkategorien verdichten und dies hat schließlich zur Erarbeitung eines kulturwissenschaftlichen gegenstands begründeten Modells für das zu spezifizierende Phänomen »Wahrnehmung religiöser Pluralität« geführt. Im Folgenden stellen wir zunächst die einzelnen Elemente dieses Modells vor, die zugleich einen Überblick über die wichtigsten Ergebnisse der einzelnen Kapitel des Buches verschaffen.

Bedingungen durch gesellschaftliche Diskurse

Gesellschaftliche Diskurse haben wir – mit Foucault (z.B. 1983) wie auch im Anschluss an die wissenssoziologische Diskursforschung (Keller 2012) – als kommunikative Deutungen der Wirklichkeit verstanden, die als thematische Bündel verdichtet werden und so gesellschaftliche Ordnung symbolisch stützen und verhandeln. Diskurse sind nicht denkbar ohne tatsächliche Ereignisse, auf die sie sich beziehen, und die bereits bestehende Diskurse reaktualisieren oder verschieben; oder neue Diskurse hervorrufen, um deren Deutungshoheit dann gestritten wird. Das Verhältnis zwischen Ereignis und Diskurs darf dabei nicht als einfaches Abbildungsverhältnis missverstanden werden. Im Gegenteil entfalten Diskurse auch eine Art Eigenleben, indem sie aufrufbar und zuschreibbar sind und so ›Ereignisse‹ oder ›Anlässe‹ schaffen. Entscheidend ist also, welche Wirklichkeiten bzw. Ereignisse mit welchen Diskursen verknüpft bzw. gedeutet werden und welche Diskurse sich dabei als die dominanten gesellschaftlich durchsetzen.

Welche zentrale Bedeutung solche gesellschaftlichen Diskurse für unsere Befragten haben, wurde an den teils expliziten, teils impliziten Referenzen in den biografischen Erzählungen unserer InterviewpartnerInnen deutlich, denen wir für einen Überblick der bedeutsamen ›Religionsdiskurse‹ nachgegangen sind. Erstes Ergebnis unserer Analysen war, dass gesellschaftliche Diskurse, die religiöse Pluralität thematisieren, erst in den jüngsten Dekaden, insbesondere nach 9/11, besonders bedeutsam werden. Zwar verweisen manche der älteren InterviewpartnerInnen auf die Öffnung der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil 1965, in der andere Religionen als ebenfalls heilsspendend anerkannt werden, und auch ist für einige dieser Per-

sonen die z.T. migrationsbedingte Zunahme bikonfessioneller Familienkonstellationen im Deutschland der Nachkriegszeit relevant; allerdings werden diese Entwicklungen erst mit der ökumenischen Bewegung in den 1980er Jahren als Öffnung hin zu einer innerreligiösen Pluralität der christlichen Kirche thematisiert. Auch das Judentum kommt für unsere Befragten hinsichtlich ihrer Wahrnehmung religiöser Pluralität zeitweise in der Nachkriegszeit sowie den 1960er und 70er Jahren in den – allerdings in der Regel sehr distanziererten – Blick. Für die 1980er und 90er Jahren dagegen wird auf die Leitkulturdebatte sowie abwertende Diskurse zum Islam als ›rückständige Kultur‹ Bezug genommen, die sich vor allem angesichts steigender Geflüchteten- und Migrationszahlen in dieser Zeit verbreiteten. In Teilen der Gesellschaft wurden im Kielwasser dessen allerdings auch entsprechende Gegendiskurse wie der des ›Multikulturalismus‹ aktiviert.¹ An Religion jenseits kulturalistischer Zuschreibungen wurde in dieser Zeit noch kaum öffentlich diskursiv angeknüpft, auch wenn in den 1990er Jahren nach dem Irakkrieg erste christlich-islamische Initiativen entstanden, die Religion als Medium nutzten, um eine friedliche Begegnung und einen Austausch zu schaffen.

An dieser Diskursentwicklung zeigt sich auch, dass unsere Befragten im Grunde keine Wahrnehmung einer Gesamtlage religiöser Vielfalt entwickelt haben, sondern sie ihre Erfahrungen religiöser Pluralität de facto in einzelne religiöse Traditionen und Teilstömungen sezieren. Es wird außerdem deutlich, wie stark die Wahrnehmung religiöser Pluralität durch gesellschaftliche Diskurse vorgeordnet ist. Auffällig in diesem Zusammenhang ist auch, dass verbreitete Verständnisse einer religiösen Pluralität, die insbesondere auch spirituelle, esoterische und heilungsbezogene Angebote einbeziehen, nur ganz vereinzelt für unsere Befragten relevant sind. Diese Bereiche alternativer Weltanschauungen und Spiritualität jenseits der ›breiten‹ religiösen Traditionen scheinen nur sehr am Rande in den Erzählungen unserer Befragten auf, wenn beispielsweise auf Begegnungen mit der Anthroposophie, dem Zen, dem Existenzialismus oder Channeling hingewiesen wird. Dies mag selbstverständlich auch auf Spezifika unseres Samples hinweisen, das

1 Dieser Gegendiskurs des ›Multikulti‹ ist sehr stark in Verruf geraten angesichts 9/11. So ist es nicht verwunderlich, dass nirgends in den von uns erhobenen Interviews dieser explizit erwähnt wird, obwohl es sehr wahrscheinlich ist, dass im Rahmen des Friedenspolitischen Engagements der 80er Jahre für einige unserer Befragten genau diese diskursive Referenz entscheidend war.

mit sich bringt, dass sich Interessierte am interreligiösen Dialog grundsätzlich eher für solche religiösen Diskurse interessieren, die gesellschaftspolitisch relevant erscheinen bzw. in den öffentlichen Religionsdiskursen thematisiert werden. Dennoch ist es bemerkenswert, dass gerade diejenigen, die sich häufig als GrenzgängerInnen an den Rändern einer traditionellen Gemeinde bewegen und offen für religiöse Vielfalt sind, Angebote alternativer Religiosität kaum in Erwägung ziehen. Wie sich außerdem gezeigt hat, sind unsere Befragten weniger religiös als das Interesse an einem Format interreligiösen Austausches vermuten lässt. Vielmehr ist der konkrete gesellschaftliche Bezug der öffentlichen Diskurse zum Islam sowie die darin vorgenommenen Zuweisungen von gesellschaftlichen Positionen an die christlichen und muslimischen Befragten entscheidend. Der interreligiöse Dialog ist mithin auch als Strategie zu verstehen, einen Gegendiskurs zu diesen Positionszuweisungen zu etablieren (dazu eingehender s.u.).

Damit gelangen wir zu einem weiteren zentralen Ergebnis, dass die Beschäftigung mit den für unsere Befragten bedeutsamen Diskursen hervorgebracht hat: Entscheidend beeinflusst wird die Haltung zu religiöser Vielfalt und den religiös ›Anderen‹ durch medial vermittelte Diskurse, insbesondere über ›den Islam‹. Spätestens mit den Terroranschlägen von 9/11 wird der Islam in öffentlichen Diskursen (vgl. auch Kap. 4.1.6) zum Marker von Bedrohung, und Religion bekommt damit eine neue, alltagsrelevante, wenn auch höchst ambivalente Bedeutung. Dass dieser Religionsdiskurs so dominant in Erscheinung treten konnte, ist nur möglich, weil zum einen der Diskurs über den Islam bereits seit Jahren als negativer schwelte und durch die Berichterstattung über internationale Konflikte sowie die Diskussionen über phasenweise steigende Zahlen von MigrantInnen in Deutschland immer wieder angeheizt wurde (vgl. Kap. 4.1.5). Selbstverständlich ist diese zunehmende Berichterstattung auch gesellschaftlichen Veränderungen und speziellen politischen Ereignissen geschuldet. Eine solche gesellschaftliche Resonanz und Alltagsrelevanz für einzelne entfalten solche Ereignisse und gesellschaftlichen Veränderungen aber erst durch die zunehmende Mediatisierung der Gesellschaft (vgl. Krotz 2007). Die Mediatisierung ist so tiefgreifend, dass sie darüber hinaus den in unserer Untersuchung angesetzten Radius des »sozialen Nahbereichs« neu definiert: Während darunter bislang die persönlich und regional angebundenen face-to-face Kontakte verstanden wurden (Familie, FreundInnen, Nachbarschaften u.ä.), verändert sich dieser über die Mediatisierung einschneidend. Zwar konnte sich der soziale Nahbereich als an der Reichweite der eigenen Person gebunden schon immer (gedanklich)

ausdehnen: historisch beispielsweise durch erweiterten Bezug auf die Familiengeschichte oder auch regional durch die kognitive Beschäftigung mit ›entfernten Welten‹, so dass auch bei unseren Befragten beispielsweise die Versöhnung mit dem Judentum als Geschichte der Eltern oder Großeltern in die biografische Erzählung Eingang gefunden hat. Die neue mediatisierte Durchdringung der Alltagswelt allerdings lässt eine territorial-geografische Eingrenzung des sozialen Nahbereichs nun gar nicht mehr als sinnvoll erscheinen. Es zeigte sich auch insbesondere in der unten detaillierter darzustellenden Perspektive der subjektiven Haltungen und Konsequenzen aus den Wahrnehmungen religiöser Pluralität, dass solche mediatisierten Diskurse, die in aller Regel mehrfach täglich in die ›Wohnzimmer‹ der Privathaushalte bzw. auf die Smartphones jedes Individuums vermittelt werden, stärker die Haltungen zu religiös Anderen vorordnen als dies gelegentliche face-to-face Begegnungen zum Beispiel in interreligiösen Dialogen vermögen.

Dabei haben eben nicht ausschließlich die mediatisierten Diskurse dazu geführt, dass die religiöse Vielfalt in Deutschland auch von den Befragten so wahrgenommen wird. Besonders in Ballungsgebieten und größeren Städten gehören solche Erzählungen über die Pluralität der Nachbarschaft und des weiteren sozialen Nahbereichs wie Freundschaften, ArbeitskollegInnen u.ä. zur Selbstverständlichkeit. Allerdings zeigte sich in unserer Studie auch, dass damit weder das Wissen über noch der Wunsch nach einer Auseinandersetzung mit den anderen steigt. So nehmen zwar neben den medialen Wahrnehmungen auch die direkten Kontakte mit Menschen anderer Religion zu, relevanter für die Wahrnehmung religiöser Vielfalt werden diese dennoch nicht (eingehender hierzu s.u.).

Abschließend soll noch ein zentraler Aspekt für die Wahrnehmung religiöser Pluralität hervorgehoben werden, der in den tiefenhermeneutischen Auswertungen der Interviews deutlich wurde. Allen Darstellungen unterlag eine gemeinsame latente Deutungsstruktur, die religiöse Pluralität erst sag- und verhandelbar zu machen schien: so, wenn auf eine grundlegende Toleranz gegenüber religiös Anderen referiert wurde oder auch wenn um rationale und persönliche Argumente für oder gegen eine bestimmte religiöse Praxis oder Überzeugung in den Erzählungen gerungen wurde. Solche Bezüge wurden häufig nicht explizit, sondern nur implizit oder latent deutlich und gehören u.E. in die epistemischen Muster von Säkularisierung und Individualisierung. Beide Deutungsmuster umfassen grundlegende generative Regeln der Wissensproduktion in unserer Gesellschaft und rahmen unter den muslimischen wie christlichen Befragten Sag- und Denkbare in Bezug auf

religiöse Pluralität latent ein. Beide Muster müssen insofern als zentraler gemeinsamer Boden für die Verständigung über religiöse Pluralität verstanden werden.

Intervenierende Bedingungen: Sozialisation, Generation, Religionszugehörigkeit, Geschlecht und Beruf

Zu Beginn unserer Untersuchung haben wir uns auch auf die Suche nach intervenierenden Bedingungen für die Wahrnehmung religiöser Pluralität gemacht. Das heißt, wir haben danach gefragt, welche persönlichen und sozialen Bedingungen der Befragten die Wahrnehmung religiöser Pluralität in Deutschland begünstigen oder behindern bzw. prägen. Dabei sind wir der Frage nach den persönlichen Bedingungen vor allem über die Narrationen aus der eigenen Sozialisation nachgegangen. Zudem haben wir bereits beim Sampling Unterschiede bezüglich Geschlecht, Religionszugehörigkeit, Alter und Herkunftsregion in der Erwartung berücksichtigt, hierüber gegebenenfalls Aspekte intervenierender Bedingungen einzufangen.

Aus der Dialogos-Studie (Klinkhammer et al. 2011) wissen wir, dass sich TeilnehmerInnen am interreligiösen Dialog als wesentlich religiöser einschätzen als dies die bundesdeutsche Gesamtbevölkerung tut (ebd.: 132). Zu vermuten war also, dass auch die Sozialisation dieser Gruppe von Personen als besonders religiös zu bezeichnen ist. Das hat sich ganz grundsätzlich nicht bestätigt. Insbesondere bei den Befragten mit christlichem Hintergrund ist dies nicht der Fall, aber auch bei den MuslimInnen nur zu einem geringen Teil. Die religiöse Sozialisation, im engeren Sinne verstanden als Erziehung zur religiösen Tradition – so wie sie von den Befragten erzählt wurde –, gab zumindest keinen konkreten Hinweis darauf, dass hier spezifische Bedingungen für die Wahrnehmung religiöser Pluralität oder anderer religiöser Traditionen vorlagen. Allerdings fiel auf, dass gerade in der Gruppe der christlichen Befragten, und insbesondere der ältesten unter ihnen (Jahrgänge 1935–1960), die Betreffenden häufig in damals kirchlich noch nicht akzeptierten bi-konfessionellen Elternhäusern bzw. mit einem zwangskonvertierten Elternteil aufwuchsen. In den Erzählungen wurde entweder der pragmatische Umgang damit oder auch die Auseinandersetzungen darüber eigens thematisiert. Es liegt somit die Vermutung nahe, dass sich solche innerfamiliären Erfahrungen von religiöser Pluralität begünstigend auf die spätere allgemeinere Wahrnehmung religiöser Pluralität auswirken. Allerdings lassen sich konkretere Rückschlüsse daraus noch nicht ziehen. Darüber hinaus stechen keine

weiteren familiären Erfahrungen unter den Befragten hervor, die auf einen Zusammenhang mit ihrem späteren Interesse für religiös Andere und religiöse Pluralität hinweisen würden. Einige der christlichen Befragten berichten allerdings von Reisen ins außereuropäische Ausland. Bei diesen Reisen haben sie eine andere Religion als die eigene wahrgenommen und diese zudem deutlich als eine, die die Alltagspraxis und die Lebensführung der Menschen mehr bestimmt als dies für Religion in Deutschland in der Regel gilt.

Daneben sind wir auch der Frage nachgegangen, inwiefern aus dem Zusammenspiel von Biografie, historischen Ereignissen und gesellschaftlichen Diskursen spezifische altersbedingte Unterschiede, das heißt hier generationale Typiken der Wahrnehmung religiöser Pluralität hervorgegangen sind.² In dieser Perspektive zeigten sich weiterhin Kategorien von Religionszugehörigkeit und auch Geschlecht – und in der Folge davon Beruf – als damit verschränkt bedeutsam. Zunächst haben wir mit dieser Untersuchungsperspektive drei generational unterscheidbare dominante Diskursstränge identifizieren können, die den grundlegenden biografischen Deutungsrahmen der jeweiligen Befragten in Bezug auf Religion geprägt haben. Während dies bei der ältesten Generation der Befragten (Jahrgänge 1940-1960) bedeutet, dass sie Religion recht selbstverständlich als eine von einer Institution verkörperte moralische Instanz wahrnehmen, ist die mittlere Generation (Jahrgänge 1960-1980) durch die Folgen der 68er-Bewegung geprägt – ohne dieser unbedingt angehört zu haben – und hat Religion vor diesem Hintergrund politischen, gesellschaftlichen, sozialetischen oder auch friedensstiftenden Perspektiven untergeordnet und semantisch stark säkularisiert. In der jüngsten Generation ist es der dominante mediatisierte Diskurs über den Islam als Bedrohung, der die Haltung unserer Befragten zu Religion beeinflusst. Allerdings ergibt sich aus diesen grundlegenden diskursiven Prägungen keine monokausale generationale Handlungs- oder Deutungsoption, die die entsprechenden Biografien durchziehen würde. Vielmehr schichten sich in den Biografien die verschiedenen Diskursstränge auf. Darüber hinaus wird die Verarbeitung der Diskursstränge durch diverse Faktoren gekreuzt, so dass sich daraus ein komplexes und kaum mehr zu vereinheitlichendes Gebilde von generationaler Prägung der Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität ergibt.

2 Eine intensive Auseinandersetzung mit der Frage der Generation in kulturwissenschaftlicher Perspektive haben wir in Kap. 4.2 vorgenommen.

Zwei solcher Durchkreuzungen erschienen in unserem Sample für die Wahrnehmung religiöser Vielfalt besonders bedeutsam, beide erzeugt durch die Zuweisung ungleicher Positionen im Diskurs: die Religionszugehörigkeit und die Kategorie Geschlecht. Erstens spaltete der Diskurs ›Islam als Bedrohung‹ Subjektpositionen in christliche und islamische Religionszugehörigkeit und damit in vertrauenswürdige und in nicht-vertrauenswürdige Positionen auf. So zeigt sich in den Interviews, dass die christlichen Befragten trotz dieses Diskurses nahezu jede mögliche Position gegenüber religiöser Pluralität einnehmen können, weil sie die Festlegung in diesem Diskurs nur indirekt betrifft. Für die muslimischen Befragten bedeutet dieser Diskurs hingegen eine äußerst starke und negativ besetzte Positionszuweisung, derer sie sich kaum entziehen können und innerhalb derer Selbstermächtigung und *agency* nur unter großer Anstrengung für sie zu erlangen ist. So versuchen die jüngeren muslimischen Befragten, die besonders stark durch diesen Diskurs geprägt sind, der negativen Zuschreibung mittels positiver Argumente für den Islam zu begegnen und über interreligiöses Engagement und weitere Aktivitäten darzulegen, dass sie nicht nur vertrauenswürdige, sondern auch moderne selbstbestimmte und verantwortungsbewusste BürgerInnen sind. Religiöse Pluralität wird vor dem Hintergrund dieses ›Bedrohungsdiskurses‹ aufgelöst in unvereinbare, geradezu kontradiktorische gesellschaftliche Positionen innerhalb einer Generation.

Zweitens wurden die generationalen Diskurse zu Religion durch die ungleiche Positionszuweisung in der Kategorie Geschlecht durchkreuzt, die in Zeiten ihrer gesellschaftlichen Infragestellung virulent und entsprechend besonders in der mittleren Generation einflussreich war. So treten die muslimischen und christlichen Frauen in den 1980er und 90er Jahren in ein deutlich anderes Verhältnis zu Religion als die christlichen und muslimischen Männer dieser mittleren Generation. In dieser Zeit des feministischen Aufbruchs in Deutschland nutzten die befragten Frauen Religion als ein Artikulationsmedium ihrer emanzipativen Hoffnung, so dass ihnen zeitweise die katholische Theologie ebenso wie die vertiefte Beschäftigung mit dem Islam dazu dienten, sich aus patriarchalen, auch religiös begründeten Zwängen zu befreien. Religiöse Pluralität wird insofern relevant, als dass die Frauen in diesem Zuge auch andere Religionen und die Situationen der Frauen darin wahrnahmen und sich z.T. miteinander solidarisiert haben. Für die muslimischen und die christlichen Männer hingegen war in den 1980er und 90er Jahren Religion nicht oder nur im traditionellen-kulturellen Sinne relevant. Erst mit den Ereignissen von 9/11 und dem anschließenden Bedrohungsdiskurs reaktualisie-

ren sie Religion als (z.T. nur kognitiv, z.T. auch praxis-)relevant auch für ihre Lebensführung. Dabei schließt an die Kategorie Geschlecht noch eine weitere intervenierende Bedingung der Wahrnehmung religiöser Pluralität an, die sich auf die beruflichen Perspektiven unserer Befragten bezieht. Dies trifft insofern besonders die Frauen, weil bei ihnen dann stärker neue berufs- und familienbezogene Verlaufskurven zu beobachten sind – selbstverständlich betrifft dies auch die Männer, allerdings nicht so offensichtlich, weil dadurch (noch) nicht ausgehebelt ist, dass die männliche Verlaufskurve (Kindheit, Beruf und Familie, Altersruhe; vgl. Kohli 1985) als die »normale« gilt. Aufgrund der Veränderungen in den beruflichen Perspektiven der Frauen seit den 70er Jahren in Deutschland zeigt sich, dass das Interesse der Frauen an diesem neuen Feld des Interreligiösen, das mitunter auch aus unterschiedlichen ehrenamtlichen, sozialkulturellen, -politischen und/oder -pädagogischen Aufgaben erwachsen war, dann zum Teil auch an berufliche Perspektiven gekoppelt wurde (vgl. eingehender hierzu s.u.). Der Herkunftsort schließlich zeigte sich in unserer Untersuchung als kaum einflussreich. Ein gewichtiger Grund dafür mag die oben bereits genannte starke Mediatisierung der Diskurse sein, die die konkret-regionale Lage der Person in Bezug auf die Wahrnehmung religiöser Pluralität wenig bedeutsam sein ließ.

Zuletzt irritiert ein dritter grundlegender Aspekt die generationalen Diskurseinflüsse in Bezug auf Religion, nämlich die asynchrone Reaktivierung bestehender Diskurse: Sind Diskurse einmal »in die Welt gesetzt«, lassen sie sich in unterschiedlichen Kontexten zu unterschiedlichen Zeiten erneut aufgreifen. So kann der sozialetische, befreiungstheologische Religionsdiskurs der 70er und 80er Jahre durchaus auch in Bezug auf die gegenwärtige asymmetrische und oftmals rassistische Situation in Bezug auf muslimische Geflüchtete reaktiviert werden als Solidarität mit Unterdrückten und Armen. Eine solche diskursive Einbettung interpretiert dann die gegenwärtige Lage religiöser Vielfalt grundlegend anders als im Rahmen des Bedrohungsdiskurses. Solche Asynchronizitäten pluralisieren die Wahrnehmung religiöser Pluralität unter unseren Befragten und verwischen eine klare generationale Zuordnung einmal mehr.

Kollektive Strategien des Umgangs mit religiöser Pluralität: Die Bedeutung von Formaten des interreligiösen Dialogs

Ausgehend von unserem Sampling standen zumindest mittelbar auch Formate des interreligiösen Dialogs im Blickfeld unserer Untersuchung. Verschie-

dentlich wurde darauf hingewiesen, dass diese als eine Strategie des gesellschaftlichen Umgangs mit religiöser Pluralität dienen können (vgl. z.B. Amir-Moazami 2011, Tezcan 2012). Dabei kann diese Strategie auch für kommunalpolitische oder überregionale Steuerungseinheiten nachgewiesen werden, in unserem Kontext interessiert uns allerdings ausschließlich die Bedeutung, die das interreligiöse Engagement in solchen Formaten auf der Subjektebene einnimmt. Bisherige Studien weisen hierzu bereits erste Ergebnisse auf, die insbesondere auf die Übernahme dieser auf Integration gerichteten Verarbeitung von religiöser Pluralität hinweisen: Ganz vornehmlich geben die Befragten aus den Dialoggruppen an, mit ihrem Engagement eine friedliche Koexistenz in Deutschland sichern, gemeinsame Werte fördern und entdecken und das Zusammenleben vor Ort gemeinsam gestalten zu wollen (vgl. Klinkhammer et al. 2011). Studien, die noch näher auf die Individuen blicken, erarbeiten unterschiedliche Typen (vgl. Rötting 2011) oder Rahmungen (vgl. Ohrt/Kalender 2018), die die Motivlagen stärker ausdifferenzieren, und dabei etwa eher kontemplativ-innere von aktiv-gesellschaftlichen Motivationslagen unterscheiden. Ähnliches fand sich eingangs auch in unserer Erhebung: Die Betroffenen sehen einerseits den Dialog als Werkzeug, größere Anliegen jenseits des konkreten Formats zu erreichen – die Gesellschaft zu verbessern, Gemeinsamkeiten zwischen vermeintlich fremden Gruppen zu finden, gegen mediale Stereotype anzuarbeiten, eine bessere Welt zu hinterlassen – sie verbinden damit aber auch persönliche Interessen, wie das Dazulernen über den Islam, den Aufbau von Sozialkontakten und das Anliegen, selbst zu einem besseren Menschen zu werden.

Diesen Faden aufgreifend, haben wir stärker noch auf die biografische Bedeutung des Dialogengagements geblickt. Hier lassen sich zwei Gruppen von Einbindungen finden: Ideelle Deutungen des interreligiösen Dialogs und der Dialog als subjektive Strategie. Im ersteren Fall verstehen die Befragten ihre Teilnahme am interreligiösen Dialog als eine auferlegte Verpflichtung. Dies betrifft einerseits den Fall einer implizit so verstandenen gesellschaftlichen Verpflichtung, die gute StaatsbürgerInnen – und stärker noch gute MigrantInnen – dazu auffordert, gegen gesellschaftliche Spaltungen anzuarbeiten. Andererseits kann die Beteiligung als religiöse Pflicht verstanden werden – von Seiten der MuslimInnen als Auftrag, den Islam in ein besseres Licht zu rücken, von Seiten aller (und darin der gesellschaftlichen Verpflichtung ähnlich), erneut das nun religiös aufgeladene Anliegen, eine bessere Welt zu hinterlassen und gegenseitigen Hass zu verringern. Gerade in letzterem Fall erfüllt die Teilnahme am interreligiösen Dialog mithin auch eine bin-

nenreligiöse Anforderung und gilt so als Weg, die eigene Religiosität zu bestärken. Neben dieser ideellen Deutung kann das interreligiöse Engagement auch eine sehr praktische biografische Bedeutung annehmen: Für diejenigen der Befragten, die an christlichen Kirchen angestellt sind, ist es ohnehin Teil ihres Jobs, für andere steht es häufig in einer biografischen Abfolge von verschiedenen, zeithistorisch geprägten ehrenamtlichen Engagements, bei wiederum anderen eröffnet das Engagement tatsächlich neue berufliche Pfade. Gerade für MuslimInnen ist die Dialogbeteiligung aus verschiedenen Gründen zudem geradezu ein dauerhafter ›Nebenjob‹, da sie in der Regel neben einer ganz anderen beruflichen Tätigkeit qua Religionszugehörigkeit häufig inständig gebeten werden, sich an Dialogformaten zu beteiligen, und/oder als stetiger Auskunftspartner für die ›fremde Religion‹ zur Verfügung zu stehen. Gerade für die jüngeren muslimischen Befragten kann das ehrenamtliche Engagement zudem zumindest mittelbar als Ausweis der eigenen Integrationsfähigkeit dienen, der ihnen, so ihre Wahrnehmung, zumindest implizit von einer islamskeptischen Gesellschaft abgefordert wird.

Wie lässt sich nun zugespitzt die Bedeutung der Teilnahme an Formaten interreligiösen Dialogs für die Bearbeitung religiöser Pluralität charakterisieren? Schon die Motive zeigen, dass der interreligiöse Dialog letztlich – vor allem in Abhängigkeit der Position der Befragten – recht verschiedene Anliegen adressiert und mit unterschiedlichen Bedeutungen aufgeladen wird, gleiches gilt konsequenterweise auch für seine Rolle in Bezug auf religiöse Pluralität. Die erste der eingenommenen Bedeutungen steht in einer Linie mit den oben ausgeführten Anliegen und Motivlagen zum Dialogengagement: Er soll religiöse Pluralität verarbeiten, indem er gesellschaftliche Einheit herstellt. Dabei ist es nur selten so, dass konkrete lokale Konflikte bearbeitet und gelöst werden sollen (in manchen Fällen ist etwa ein Moscheebaukonflikt Auslöser für die Gründung eines Dialogformates), häufig hingegen soll zwar im Kleinen, aber vor allem mit ausstrahlender Wirkung gegen trennende und negative Diskurse angearbeitet werden, und im Suchen nach Gemeinsamkeiten und dem Vollzug harmonischen Austausches beispielhaft Alternativen zu den Bildern unversöhnlicher Gruppen aufgezeigt werden. Insbesondere die Verortung des Islams in der bundesdeutschen Gesellschaft wird hier als Aufgabe verstanden, derer sich der interreligiöse Dialog symbolpolitisch annehmen kann (vgl. Kap. 3) – wobei das Symbolpolitische hier nicht als pure Makulatur missverstanden werden darf, sondern im Sinne einer wissenssoziologischen Perspektive konkrete Wirkungen entfalten kann. Diese Bedeutung birgt zwei Spezifika dieser Verarbeitung religiöser Pluralität: Zum einen

ist die Prämisse, dass eine vermutete Ferne etwa zweier religiöser Traditionen die Gefahr einer gesellschaftlichen Spaltung in sich bergen, religiöse Pluralität also in dieser Hinsicht keine allzu dezidierte Abgrenzung voneinander erlauben kann, sondern auch auf Schnittmengen und Gemeinsamkeiten setzen muss. Hier kollidieren also gesellschaftliche Diskurse (vgl. Kap. 4) über religiöse Pluralität und gesellschaftlichen Frieden mit religionsbezogenen bzw. religiös-institutionellen Diskursen über die klaren Grenzen religiöser Traditionen und Identitäten (vgl. 5). Zum zweiten wird deutlich, dass Religion hier zum adressierbaren Substitut wird, anhand dessen nationale oder globale politische und gesellschaftliche Herausforderungen oder Spannungslagen adressierbar gemacht werden sollen. Religiöse Pluralität wird also mithin überhaupt erst in ihrer Deutung als problematisch verstärkt, bevor sie dann vor allem durch den Vollzug der Bearbeitung selbst verarbeitet werden soll.

Eine zweite Bedeutung der Teilnahme am interreligiösen Dialog geht nun etwas weniger auf die Verarbeitung der religiösen Pluralität als solcher ein, sondern weist vielmehr auf die nuanciertere Verarbeitung der jeweils eigenen – und zu großen Teilen zugewiesenen – Position innerhalb dieses Feldes hin. Dies zeigt sich in jenen biografischen Bedeutungen, die das Engagement in Abhängigkeit von durchkreuzenden Kategorien wie Geschlecht, Generation und Religionszugehörigkeit einnimmt. In Bezug auf religiöse Pluralität werden hier insbesondere die differierenden Zuweisungen an ChristInnen und MuslimInnen als Ausfluss einer gesellschaftlichen Deutung von religiöser Pluralität relevant: Während für ChristInnen das Engagement eher als wissenserweiternde Auseinandersetzung mit der eigenen und anderen Religion sowie auf ganz anderer Ebene als Ersatz für abgebrochene oder prekäre Berufsbiografien oder weibliches Ehrenamt dienen kann, und sich damit in einer Reihe von Alternativen befindet, ist es für die muslimischen TeilnehmerInnen darüber hinaus noch von größerer Dringlichkeit: Sie stehen einerseits in der größeren Pflicht, in einer Sisyphe-Arbeit gegen mediale Diskurse ihre Religion auch in kleinen Schritten in ein besseres Licht zu rücken, was auch Fluchtpunkt ihrer Deutung des Engagements als religiöse und (der gerade MigrantInnen auferlegten) gesellschaftliche Verpflichtung ist. Andererseits ist der Dialog ein Ort, an dem sie mit ihrer Identität auch besonders benötigt und erwünscht sind. Beides ist zuletzt nicht unabhängig von den oben genannten biografischen Anliegen, etwa dem individuell mit der Teilnahme erworbenen ›Unverdächtigkeitsausweis: junger MuslimInnen in Bezug auf religiöse Abschottung und Fundamentalisierung. Die strategische Einbindung in berufsbiografische Konstellationen verweist damit über die direkte Bedeutung für

die Betreffenden hinaus auf die jeweils spezifischen Herausforderungen, die Diskurse um religiöse Pluralität an Einzelne stellen.

Wie sich zeigt, wird im Kontext des interreligiösen Dialogs tatsächlich nur sehr eingeschränkt die je eigene Religiosität bearbeitet. Dennoch gilt der interreligiöse Dialog als Ort des Religiösen in einer als säkular wahrgenommenen Umgebung, und ist als solcher auch Ort der Verarbeitung zumindest weltanschaulicher Pluralität. Er erlaubt damit eine Vertiefung und Bekräftigung religiöser Identität in einem Feld, in dem Religiosität an sich zumindest nicht in Frage gestellt wird. Damit macht der Dialog einen besonderen Ort aus, der jenseits einer Lage durchdringender Säkularisierungs-Diskurse die Artikulation religiöser Identifikation erlaubt. Diese Besonderheit gilt für muslimische wie christliche Befragte einerseits gleichermaßen, andererseits liegt nahe, dass durch die stärkere diskursive Infragestellung der Legitimität muslimischer Religiosität für muslimische Beteiligte auch die Bedeutung dieses Ortes zur Relegitimierung ihrer Religiosität größere Bedeutung haben mag.

Individuelle Strategien des Umgangs mit religiöser Pluralität

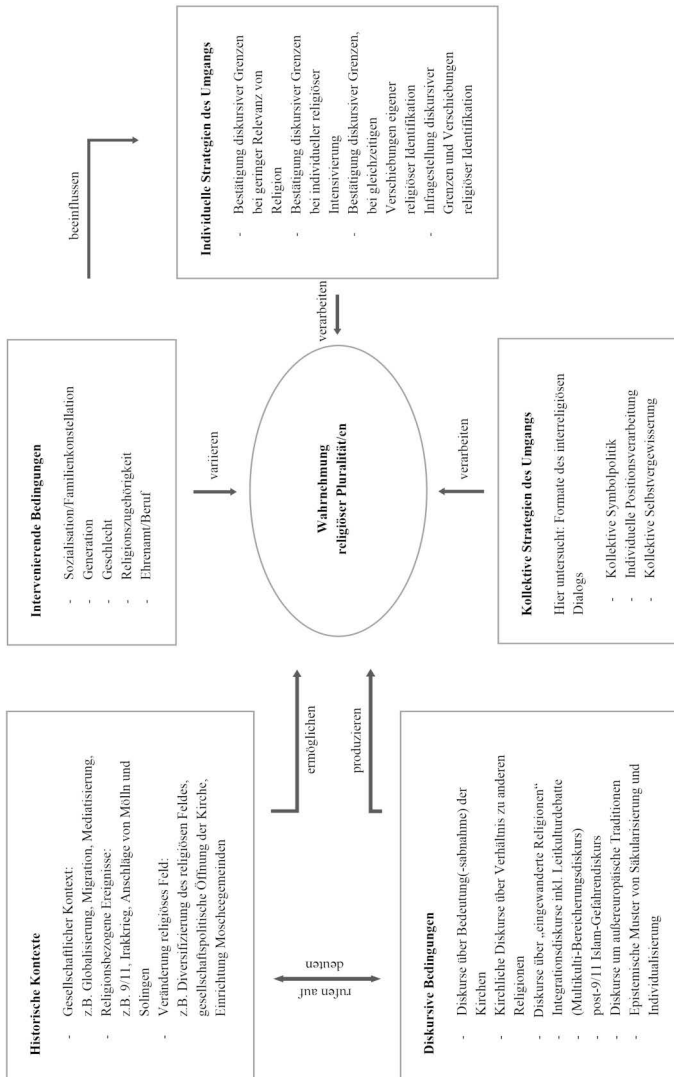
Schließlich haben wir individuelle Strategien des Umgangs mit religiöser Pluralität untersucht. Dazu haben wir uns zunächst kritisch mit Konzepten von »Identitätsbildung« auseinandergesetzt, um letztlich unsere Perspektive für auch brüchige Figurationen von Identifikationen, Zugehörigkeiten und Abgrenzungen in Abhängigkeit von z.T. machtvollen Zuschreibungsprozessen durch dominante Diskurse zu öffnen. Indes konnte nur so das Konzept »religiöse Identität« selbst als eine identitätsstrategische Phantasie in Bezug auf die religiöse Einheit und Kohärenz der eigenen Person erkannt werden. In unserer Analyse sind wir unter unseren Befragten auf vier unterschiedliche Strategien im Umgang mit religiöser Pluralität gestoßen. Zum ersten zeigte sich bei einer ganzen Reihe von Befragten eine weitgehende Akzeptanz der bestehenden religionsbezogenen Grenzen, das heißt, die zugeschriebenen (formalen) Zugehörigkeiten zu christlicher oder islamischer Religion wurden nicht weiter bearbeitet. Die Bearbeitung religiöser Pluralität fand zudem nicht in Bezug auf religionsbezogene Themen oder als religiöse Auseinandersetzung statt. Stattdessen wurde sie z.B. in friedenspolitischer oder integrationspolitischer Perspektive als Teilhabe, gesellschaftlicher Zusammenhalt, staatsbürgerliche Pflicht o.ä. bearbeitet. Religion war für die eigene Lebensführung für diese Befragten entsprechend wenig bedeutsam. Prozesse

der religiösen Identifikation, Zugehörigkeit oder Abgrenzung wurden durch die Wahrnehmung religiöser Pluralität zumindest nicht weiter berührt. In dieser Gruppe befinden sich ChristInnen wie MuslimInnen jeder Altersgruppe. Eine zweite Gruppe von Befragten bewegte sich einerseits ebenfalls im Rahmen der vorgeordneten religiösen Identitätsdiskurse, vertiefte diese allerdings im Laufe der Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität. In dieser Gruppe befinden sich vor allem praktizierende MuslimInnen, die sich stark mit den Islamdiskursen der Abwertung und Bedrohung auseinandersetzen. Sie versuchen, eine positive Identifikation gegen die Zuweisung einer negativen gesellschaftlichen Position aufgrund ihrer selbst so empfundenen (und manchmal auch äußerlich zugewiesenen) Zugehörigkeit zum Islam nicht nur subjektiv, sondern auch argumentativ gegenüber den Anderen zu verteidigen. Dabei folgen sie epistemischen Mustern von Säkularisierung und Individualisierung, wenn sie auf Rationalität der Abwägung der Argumente sowie eine grundlegende Toleranz und Freiheit der Entscheidung rekurren. Insofern erscheint ihre Strategie des Umgangs mit Religion angesichts eines ungleichgewichtigen religiösen Pluralitätsdiskurses als ein deutlich post-säkularer. In dieser Gruppe befinden sich aber mitnichten nur MuslimInnen. Auch ChristInnen vertiefen ihre Religiosität angesichts der Religion der anderen. Dabei verstärken auch sie die Grenzen zu den anderen – wie die MuslimInnen auch – insbesondere durch die Betrachtung der anderen vor allem im Vergleich mit und durch die religiösen Deutungsmuster der eigenen Religion. Die ChristInnen wählen dabei eine solche Abgrenzungsstrategie aus unterschiedlichen Motiven. Hier scheinen sowohl die zunehmenden Säkularisierungs-Diskurse als ein Bezugspunkt auf, aber auch die andere Religion als solche, die Anlass ist, sich im Eigenen neu zu versichern. Insofern ist identitätsstrategisch für diese MuslimInnen wie ChristInnen wichtig, Abgrenzung über eine vertiefte Identifikation zu stützen.

Eine weitere Gruppe von Befragten hat angesichts der Wahrnehmung religiöser Pluralität die eigene Religiosität geöffnet und bearbeitet. Diese Gruppe haben wir noch einmal in zwei unterschiedliche Strategien unterteilt, so dass wir insgesamt vier Strategien unterscheiden (s.u. Grafik). Als dritte Strategie schält sich die Variation bzw. Grenzüberschreitung bei Beibehaltung der Konfessionsgrenzen heraus, die vierte Strategie liegt in der grundlegenden Öffnung der religionsbezogenen diskursiven Grenzen. In der Gruppe drei sind Strategien des Umgangs mit religiöser Pluralität zu finden, die grundsätzlich einer Grenzziehung zwischen den vorgeordneten (und institutiona-

lisierten) religiösen Identitätsdiskursen von Zugehörigkeit und Abgrenzung zustimmen. Darüber hinaus integrieren sie aber auch Formen anderer Religionen (z.B. katholische oder evangelische Gottesdienste, *dīkr*, Meditation) oder auch religiöse Deutungsmuster in Auseinandersetzung mit den Theologien oder religiösen Ideen der ›anderen Religion‹ (z.B. Interpretationen von religiösen Praktiken, Betonung eines Schöpfergottes). Diese Aufnahme anderer religiöser Formen und Deutungsmuster ist nicht durch eine grundlegende Freiheit der Entscheidung in Bezug auf Religiöses begründet, sondern wird der eigenen persönlichen Kompetenz, solche Entscheidungen treffen zu können, zugeschrieben. Zwar ist diese zeitweilige Grenzüberschreitung auch von der grundlegenden Zustimmung zur Individualisierung und Subjektivierung religiöser Überzeugungen geprägt. Dennoch wird die religiöse Haltung der Befragten aufgrund ihrer religiösen Kohärenzansprüche und ihrer grundlegenden Zustimmung zu den etablierten Religionsgrenzen und ihrer Ordnung dadurch nicht prinzipiell geöffnet. Die eigene Haltung wird mitunter auch versucht kohärent zu halten, indem man auf die eigenen Gefühle der Stimmigkeit und Authentizität rekurriert. Eine vierte Gruppe von Befragten öffnet dagegen die Religionsgrenzen grundlegend. Ihre Strategie des Umgangs mit religiöser Pluralität ist die des Ausprobierens. Dabei bleiben ihre Identifikationen wie aber auch die Abgrenzungen stets ephemere und Religion ein offener Möglichkeitsraum. Die (externe) Zuweisung einer kohärenten religiösen Identität scheitert hier vollends. Wenn überhaupt, entwickeln sich hier identitätsstrategische Bilder eines lebenslangen Lernens oder eines Bildungsprozesses.

Zusammenfassend zeigt sich angesichts der unterschiedlichen Strategien des individualisierten Umgangs mit religiöser Pluralität und ihrer starken Abhängigkeit von vorgeordneten (Religions-)Diskursen, dass nicht nur die Wahrnehmung von, sondern auch der Umgang mit religiöser Pluralität immer nur als ein kontextueller Bezug auf einzelne andere Religionen zu verstehen ist. Es hat sich gezeigt, dass die eigene religiöse Positionierung dabei die eigene wie die den anderen zugewiesene gesellschaftlich-diskursive Position reflektiert und sich in diesem Raum von Begrenzungen und Möglichkeiten bewegt. Insofern ist – wie unsere gegenstandsbegründete Theorie zeigt (s. Grafik) – die Wahrnehmung religiöser Pluralität nur im Rahmen dieser relationalen Verknüpfung von konkreten gesellschaftlichen Ereignissen, diskursiven und intervenierenden Bedingungen in ihrer Dimension als individuelle Strategie des Umgangs mit religiöser Pluralität, abzubilden.



6.3 Theoretische Bezüge des Modells

Diskutiert man nun abschließend die Ergebnisse unserer Studie im Rahmen der religionssoziologischen Theorien zu den Folgen religiöser Pluralisierung, so zeigt sich, dass aus unserer Sicht keine einfache Zustimmung oder Ableh-

nung bezüglich der einen oder anderen dieser Theorien formuliert werden kann; vielmehr können wir Konkretisierungen und Differenzierungen in das Theorem »religiöser Pluralismus« bezüglich seines Einflusses und seiner Konsequenzen für die Beschaffenheit von Religion in modernen Gesellschaften einziehen.

Peter L. Berger ist sicherlich der einflussreichste Religionssoziologe, unter denen, die religiösen Pluralismus als zentralen Motor für die Veränderung von Religion in modernen Gesellschaften betrachten. Seine These (2015), dass religiöser Pluralismus das zentrale Theorem für die Veränderung von Religiosität ist, war für den Start unserer Untersuchung zentral (vgl. Kap.1). Dabei sieht Berger die Veränderung nicht auf der semantischen Ebene von Religion gelagert – so wie beispielsweise Thomas Luckmann (1991) dies diagnostiziert hat –, sondern vielmehr in Bezug auf die Beschaffenheit von Religiosität: »Was früher Schicksal war [...], ist zu einer willentlichen Entscheidung geworden« (ebd.: 55). Verantwortlich für diese Veränderung blieben dabei die durch religiösen Pluralismus ausgelösten Dynamiken von Relativierung und Deplausibilisierung, die er als die zentrale Herausforderung für Religion und Religiosität in moderner Gesellschaft identifiziert. Sie erzeugten eine Situation, in der »religiöse Gewissheit unterminiert« (ebd.: 39) und »Weltanschauungen relativiert« (ebd.: 50) würden, und damit Religion zu einer Sache von Meinung und Entscheidung verschiebe, die sich vor allem in einer Zunahme sehr entschiedener »fundamentalistischer« Religiosität äußere (ebd.: 54). Diese starke Bewegung hin zu einer entschiedeneren Religiosität konnten wir bei einem Teil unserer Befragten wie oben dargelegt durchaus feststellen. Allerdings konnten wir vor allem auch zeigen, dass die fundamentalisierende Intensivierung des Glaubens weniger aufgrund einer grundlegenden Herausforderung des Pluralismus, sondern vielmehr aufgrund der spezifischen diskursiv vorgeordneten Wahrnehmung von religiöser Pluralität im Islam-Bedrohungs-/Abwertung-Diskurs und der darin zugewiesenen gesellschaftlichen Position der MuslimInnen von den vor allem jungen MuslimInnen hervorgebracht ist. Daraus entsteht eine Dynamik der Vertiefung des Eigenen zur Vorbereitung seiner auch argumentativen Verteidigung. Religiöser Pluralismus als Motor von Relativierung ist hier nicht grundlegend für die Veränderung von Religiosität in moderner Gesellschaft als vielmehr der öffentliche Abwertungsdiskurs zu einem seiner Bestandteile. Dieses Ergebnis hat ebenfalls Konsequenzen für marktheoretische Betrachtungen religiöser Pluralität im Rahmen der Rational-Choice Theorie (vgl. z.B. Finke/Stark 2000). Nicht nur die dort vertretene Annahme, dass mit dem Muster der Konkurrenz

von Angebot und Nachfrage die Wahrnehmung religiöser Vielfalt angemessen dargestellt würde, sondern auch, dass sich aufgrund dessen starke Marken zur Profilbildung zeitweilig herausbilden würden, beschreibt die oben dargestellte Dynamik von diskursiver Hegemonie und Abwertung unzureichend. Dass solche Rational-Choice Markttheorien in Europa aufgrund der historisch gewachsenen einseitigen Privilegierungen von christlichen Religionen fraglich erscheinen, ist schon vielfach kritisiert worden (vgl. z.B. Bruce 2000). Jenseits dieses gesellschaftsstrukturellen Ungleichgewichts von Religionen, ist in unserer Studie vor allem die ungleiche diskursive Zuweisung gesellschaftlicher Positionen bedeutsam. Religiöse Intensivierung lässt sich daher u.E. eher im Anschluss an die Analysen Daniele Hervieu-Legers (1990) und Martin Riesebrodts (2000) als Krisen-Dynamik beschreiben: In unserer Untersuchung allerdings ist diese nicht ausgelöst durch materielle und soziale Deprivation, sondern dadurch, dass MuslimInnen diskursiv abgewertet werden.

Berger hat neben dem religiösen Pluralismus auch das Zusammenspiel zwischen Religion und Säkularität als grundlegenden Pluralismus der modernen Gesellschaft in den Blick genommen. Dazu hat er konstatiert, dass für die meisten Gläubigen »Glaube und Säkularität einander nicht ausschließende Modi, mit der Realität umzugehen« (2015: 82) sind. Diese These Bergers können wir vor dem Hintergrund unserer Analysen stützen, es wurde aber auch deutlich, dass sie einer Differenzierung bedarf. Eine Gruppe unserer Befragten hat religiöse Pluralität in den interreligiösen Dialoggruppen durchaus aus einer säkularen Perspektive als friedenspolitische oder humanistische Aufgabe bearbeitet und dabei weder die eigene Religiosität über die bestehenden institutionalisierten Religionsgrenzen hinaus als abgrenzend genutzt noch weiter intensiviert. Hieran zeigt sich zweifaches: erstens stört oder irritiert die säkulare Bearbeitung von Religion nicht notwendig die eigene religiöse Haltung, zweitens erweckt auch die Wahrnehmung der religiös pluralen Situation bei einigen unserer Befragten nicht die Notwendigkeit, die eigene religiöse Haltung zu verändern, etwa zu intensivieren oder abzuschwächen. Die in unserer Untersuchung zu beobachtende Intensivierung der Religiosität auch unter einigen der christlichen Befragten entzündet sich hingegen – ähnlich wie bei manchen MuslimInnen – an einer Anfechtung; hier war es nur die Anfechtung des säkularen Diskurses: Der interreligiöse Dialog eröffnet offenbar manchen christlichen Gläubigen einen neuen religiös grundierten Raum, um sich gegen Anfechtungen des Säkularismus zu wappnen. Auch hier ist Auslöser der Intensivierung des Glaubens die diskursive Infrage-

stellung bzw. (gefühlte) Hegemonialität und nicht das grundlegende Nebeneinander von Religion und Säkularität. Insofern stehen weder semantische monotheistisch-absolute Wahrheitsvorstellungen noch unterschiedliche religiöse Weltdeutungen einem Nebeneinander von Religiösem und Säkularem entgegen. Eine Kohärenz der semantischen Deutung dieser plural geprägten Situation wird unserer Erkenntnis nach nicht immer angestrebt.

Wie auch Berger anmerkt, bleibt aber Religiöses und Säkulares nicht unverbunden nebeneinander bestehen (ebd.: 82). In unserer Untersuchung haben wir auch gerade zu der Verwobenheit der säkularen Episteme und religiösen Diskurse immer wieder Anzeichen gefunden, insbesondere wenn die jungen MuslimInnen ihr islamisches Selbstverständnis rationalisierend verteidigten oder die Multioptionalität ihrer Entscheidungen die Religion betreffend hervorgehoben haben. Insofern moderne Gesellschaften grundlegend durch Säkularisierung und Individualisierung die Geltung des in ihr Sag- und Denkbaren strukturieren, zeigten sich hierin deutliche Überlagerungen des Religiösen mit solchen Strukturen. Die Bezeichnung der Intensivierung der Religiosität unserer jungen muslimischen und auch der christlichen Befragten als einer ›Entscheidungsreligiosität‹ (frei nach Berger) trifft die Dynamik sehr gut, da damit genau diese epistemischen Muster von Säkularisierung und Individualisierung markiert sind.

Es zeigten sich aber auch individualisierte Strategien des Umgangs mit religiöser Pluralität, die durchaus von starker Religiosität geprägt waren, ohne dass diese aber auf eine Intensivierung des Glaubens oder gar eine ›Entscheidungsreligiosität‹ hinweisen. Vielmehr zeichnen sich diese Strategien wie dargelegt durch autarkes Ausprobieren verschiedener angebotener Religionspraktiken und Deutungen aus. Sie verweisen darauf, wie stark vor dem Hintergrund religiöser Pluralisierung und der sie grundierenden gesellschaftsstrukturellen Individualisierung sich LaiInnen selbst der Deutung von Religion ermächtigen. Dabei treten sie durchaus neben die institutionalisierten Anbieter, die Bourdieu (2000) in seiner Darstellung des religiösen Feldes im Blick hat, und bestimmen ihr Verhältnis zu ihnen neu. Dabei ist die *agency* der LaiInnen als ProduzentInnen und ›ManagerInnen‹ religiösen Sinns und als Gegenüber zu den angestammten AnbieterInnen insbesondere unter den Bedingungen religiöser Pluralität noch nicht ausreichend in den Blick genommen worden. In den relativ unabhängigen interreligiösen Dialoggruppen haben sie sich – jenseits ihrer mediatisierten Präsenz – auch einen lokal verankerten sozialen Ort gegeben.

Mit dem Dargelegten lassen sich nun abschließend keine Prognosen über die Entwicklung der Wahrnehmung und Folgen religiöser Pluralität geben, vielmehr sollte sich gezeigt haben, dass deren Wahrnehmung und Folgen für die Religiosität in modernen Gesellschaften nur kontextuell und relational zu ihrer diskursiven gesellschaftlichen Einbettung zu betrachten ist.

6.4 Schluss und Ausblick: Religiöse Pluralität sind religiöse Pluralitäten

»Religiöse Pluralität« ist in den letzten Dekaden zu einem allgegenwärtigen Begriff geworden. In verschiedenen Kontexten wird er herangezogen: In gesellschaftlichen Debatten darüber, wie wir zusammenleben wollen, in politischen Erwägungen, wie ein solches Zusammenleben gestaltet werden kann, und in der wissenschaftlichen Erforschung der gegenwärtigen religiösen Landschaft in Deutschland.

Gleichwohl begriffliche Zuspitzungen häufig notwendig sind, ist es eine aus unserer Forschung erwachsende These, dass die Idee einer Lage religiöser Pluralität, die als solche erfahren und wirkmächtig wird, zu kurz gegriffen ist. Das begründet sich nicht nur in den bereits einleitend thematisierten Problematiken einer in verschiedenen Hinsichten tatsächlich sehr asymmetrischen Pluralisierung (vgl. Kap. 1). Vielmehr zeigen unsere Befunde, dass ein Konstrukt »religiöser Pluralität« als solches nicht greifbar ist, möglicherweise sogar eher verschleiert, was ein religiös plurales Feld in Deutschland ausmacht. Treffender erscheint es uns hingegen, stattdessen von »religiösen Pluralitäten« zu sprechen.

Dies begründet sich in mehreren Teilbeobachtungen, die sich so zusammenfassen lassen: Religiöse Pluralität existiert empirisch nicht, insofern sie nie als solche zu isolieren ist. Wirkmächtig wird vielmehr eine äußerst diverse Bandbreite von je spezifischen Konstellationen aus dem Feld religiöser Pluralitäten. Schon die quantitativen Erhebungen weisen darauf hin, wenn die ambivalenten Befunde zur Wahrnehmung religiöser Pluralität im Zweifelsfall erst durch die Detailergebnisse zu den Wahrnehmungen einzelner religiöser Traditionen erklärbar werden. Dies deutet an: Es sind viel spezifischere Wahrnehmungen anderer Religionen, Religionsgemeinschaften, religiöser Menschen, die dieses Feld ausmachen. Sie erwachsen in je spezifischen Konstellationen aus lokalen Begegnungen in Partnerschaft, Familie, Freundes- und Bekanntenkreis, Nachbarschaft, Beruf und Bildungszusammenhängen,

aus translokalen und globalen gesellschaftlichen Diskursen ganz verschiedener Stränge, häufig geprägt von journalistischen und medialen Logiken, aus den je zugewiesenen Subjekt-Positionen innerhalb dieser Diskurse sowie zuletzt den durchkreuzenden biografischen Kategorien, die Subjekten zudem einen gewissen Spielraum in der Arbeit an diesen Positionen einräumen. Jede dieser Konstellationen ist mithin ein relationales Verhältnis von Elementen aus Makro-, Meso- und Mikroebene. Die Konstellationen selbst sind in ihren konkreten Realisierungen nicht beliebig, da sie immer schon eingewoben sind in soziale Zuweisungen, Kämpfe um Deutungshoheiten und bestehende Hegemonien, die die Idee von (religiösem) Pluralismus als gleiche Teile einer Einheit unterlaufen (vgl. Beckford 2014). Gerade auch im Singulären des Begriffs »religiöse Pluralität« ist eine Verschleierung machtabzogener Arithmetik der Gesellschaft allzu stark angelegt.

Selbstverständlicher Teil dieses Feldes »religiöser Pluralitäten«, und semantisch über den Begriff der »religiösen Pluralität« hinausgehend, sind weiterhin jene säkularen Weltverständnisse, die das Feld gegenwärtiger religiöser Deutungen und Zugehörigkeiten gewissermaßen subtil unterwandern, und in jedem Fall die Verständigung von »eigener« und »fremder« Religion grundieren.

Auf der Akteurs-/Subjektebene schließlich, die für uns im Mittelpunkt stand, zeigt sich die Komplexität in der Wahrnehmung und Aneignung dieser Konstellationen auch hinsichtlich der aufgearbeiteten Abgrenzungs- und Identifikationsprozesse, und der verschiedenen Dimensionen von Religiosität, die sie betreffen: Mitgliedschaft in Religionsgemeinschaften, religiöse Praktiken, Überzeugungen und Deutungsschemata können von diesen Konstellationen ganz unterschiedlich berührt werden. Auch auf dieser subjektbezogenen Ebene scheint es uns fehlgeleitet, Kohärenz in der Deutung der Verarbeitung einer »religiösen Pluralität« herstellen zu wollen. Vielmehr sollten die jeweiligen Relationen und Differenzen als Ausgangspunkt für weitere Arbeiten dienen.

So stehen wir am Ende unserer Untersuchung auch am Anfang neuer Forschungsdesiderate, die sich aus der Einsicht der tiefgreifenden – auch religiösen – Pluralisierung unserer Gesellschaft ergibt. Einige davon, die in besonderer Nähe zu unseren Ergebnissen stehen, seien zum Abschluss angedeutet: Zum einen haben nicht nur die dominanten gesellschaftlichen Diskurse, sondern auch unser spezifisches Sample von zumindest zeitweiligen TeilnehmerInnen am interreligiösen Dialog dazu geführt, dass sich religiöse Pluralität sehr stark vom Gegenüber zwischen Christentum und Islam her bestimmt

hat. Es wäre nun interessant, weitere Felder religiöser Pluralität in den Blick zu nehmen (wie beispielsweise nicht freiwillig induzierte Begegnungen in Ausbildung und Beruf oder auch im interreligiösen Austausch in digitalen, besonders sozialen Medien), um in dieser Hinsicht unsere Ergebnisse zu ergänzen. Desweiteren weisen unsere Ergebnisse darauf hin, dass sich Pluralisierung auf die Religiosität von einzelnen in unterschiedlicher Weise auswirkt, und die Religionsgemeinschaften selbst dabei nur ein Player unter vielen sind. Es hat sich vielmehr gezeigt, dass neben Binnenentwicklungen des religiösen Feldes auch religionsferne Entwicklungen eine entscheidende Rolle in der Deutung des Miteinanders von Religionen spielen. Das betrifft einerseits die intervenierenden Kategorien von Geschlecht, Generation und Beruf in ihren je diskursiv und historisch eingewobenen Bedeutungen. Es betrifft andererseits auch politische Ereignisse und gesellschaftspolitische Diskurse wie etwa Arbeitsmigration oder Fluchtbewegungen, die zu religionsbezogenen Diskursen und Feldern zunächst wenig Berührungspunkte aufzuweisen scheinen, diese aber doch entscheidend zu verschieben vermögen. Weitere Diskurse wie etwa der Klimawandel kommen dafür ebenfalls in Betracht. Diese starke Verwobenheit von gesellschaftspolitischen und religiösen Diskursen deutet nicht zuletzt auch schon an, dass gesellschaftspolitische Formen der Governance von Religion(en) sowie staatliche Religionspolitiken ebenfalls lohnende Felder religionswissenschaftlicher Forschung auch rund um Fragen des Umgangs mit religiösen Pluralitäten sind.

Literaturverzeichnis

- Adloff, Frank; Heins, Volker M. (2015): Konvivialismus. Eine Debatte. Bielefeld: transcript.
- Affolderbach, Martin; Meißner, Volker; Mohagheghi, Hamideh (2016): Handbuch christlich-islamischer Dialog. Berlin: Herder.
- Alheit, Peter/Dausien, Bettina (2009): »Biographie« in den Sozialwissenschaften. Anmerkungen zu historischen und aktuellen Problemen einer Forschungsperspektive. In: Hannes Schweiger und Bernhard Fetz (Hg.): Die Biographie. Zur Grundlegung ihrer Theorie. Berlin: De Gruyter, S. 285-315.
- Allenbach, Birgit; Goel, Urmila; Hummrich, Merle; Weissköppel, Cordula (Hg.) (2011): Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Baden-Baden: Nomos.
- Amir-Moazami, Shirin (2011): Dialogue as a governmental technique: managing gendered Islam in Germany. In: *Feminist Review* (98), S. 9-27.
- Antonovsky, Aaron (1997): Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit. Tübingen: dgvt Verlag.
- Appadurai, Arjun (2011): Vom Risiko des Dialogs. In: Susanne Stemmler (Hg.): Multi Kultur 2.0. Willkommen im Einwanderungsland Deutschland. Göttingen: Wallstein, S. 25-36.
- Asad, Talal (1997): Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Baumann, Martin; Behloul, Samuel M. (Hg.) (2005): Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven. Bielefeld: transcript.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth (1994): Individualisierung in modernen Gesellschaften. Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie. In: Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim

- (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 10-39.
- Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott (1996): Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beckford, James A. (2014): Re-Thinking Religious Pluralism. In: Giuseppe Giordan und Enzo. Pace (Hg.): Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World. Cham: Springer VS, S. 15-29.
- Bender, Courtney; Klassen, Pamela E. (2010): After Pluralism. Reimagining Religious Engagement. New York: Columbia University Press.
- Berger, Peter L. (1980): Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg i.Br.: Herder.
- Berger, Peter L. (2011): Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berger, Peter L. (2015): Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften. Frankfurt a.M.: Campus.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1987): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Berner, Ulrich (1979): Der Begriff »Synkretismus« – ein Instrument historischer Erkenntnis? In: *Saeculum* 30 (1), S. 68-85.
- Berner, Ulrich; Bochinger, Christoph; Hock, Klaus (2005): Das Christentum aus der Sicht der Anderen. Religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge. Frankfurt a.M.: Lembeck.
- Bhabha, Homi K. (2016): Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung. Wien, Berlin: Turia + Kant.
- Blume, Michael (2017): Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug. Ostfildern: Patmos.
- Bochinger, Christoph (2008): Multiple religiöse Identität im Westen zwischen Traditionsbezug und Individualisierung. In: Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, S. 137-161.
- Bochinger, Christoph; Engelbrecht, Martin; Gebhardt, Winfried (2005): Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der »spirituelle Wanderer« als Idealtypus spätmoderner Religiosität. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (2), S. 133-151.

- Boldt, Thea D.; Soeffner, Hans-Georg (2004): Kulturverschränkungen – zur Diffusität von Kulturbegriffen. In: Hans-Georg Soeffner und Thea D. Boldt (Hg.): *Fragiler Pluralismus*. Wiesbaden: Imprint: Springer VS, S. 7-22.
- Bösch, Frank (2016): Der Wandel der Kirchen, Religion und Lebensführung. Anmerkungen aus der Perspektive der Zeitgeschichtsforschung. In: Claudia Lepp, Harry Oelke und Detlef Pollack (Hg.): *Religion und Lebensführung im Umbruch der 1960er Jahre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 357-364.
- Bourdieu, Pierre (1992): Die Auflösung des Religiösen. In: ders.: *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 231-237.
- Bourdieu, Pierre (2000): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Braunwarth, Esther (2011): Interkulturelle Kooperation in Deutschland am Beispiel der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit. München: Herbert Utz Verlag.
- Brubaker, Rogers; Cooper, Frederick (2000): Beyond »Identity«. In: *Theory and Society* 29 (1), S. 1-47. DOI: 10.1023/A:1007068714468.
- Bruce, Steve (2000): *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Burke, Peter (2000): *Kultureller Austausch*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Calmbach, Marc; Flaig, Bodo B.; Möller-Slawinski, Heide (2019): *Kirchenmitglied bleiben? Ergebnisse einer repräsentativen Befragung des Sinus-Instituts unter Deutschlands Katholiken*. Heidelberg, Münster: MDG.
- Charbonnier, Lars (2014): *Religion im Alter. Eine empirische Studie zur Erforschung religiöser Kommunikation*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Cornille, Catherine (2008): *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Cornille, Catherine (Hg.) (2013): *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Day, Abby (2014): The Problem of Generalizing Generation. In: *Religion and Society: Advances in Research* (4), S. 109-124.
- Dehn, Ulrich (2009): *Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog*. Frankfurt a.M.: Lembeck.
- Demel, Michael (2011): *Gebrochene Normalität. Die staatskirchenrechtliche Stellung der jüdischen Gemeinden in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- »Die Kirche und das jüdische Volk (Bristol Report 1967)« (2001). In: Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985: Ökumenischer Rat der Kirchen.
- Ebertz, Michael (2009): Je älter, desto frömmer? Aspekte der Religiosität am Lebensabend der älteren Generationen. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh, S. 655–665.
- Eicken, Joachim; Schmitz-Veltin, Ansgar (2010): Die Entwicklung der Kirchenmitglieder in Deutschland. Statistische Anmerkungen zu Umfang und Ursachen des Mitgliederrückgangs in den beiden christlichen Volkskirchen. In: *Statistisches Bundesamt • Wirtschaft und Statistik* (6), S. 576–589.
- Erikson, Erik H. (1973): Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Berlin: Suhrkamp.
- Esser, Hartmut (2009): Pluralisierung oder Assimilation? Effekte der multiplen Inklusion auf die Integration von Migranten. In: *Zeitschrift für Soziologie* (38), S. 358–378.
- Fietze, Beate (2009): Historische Generationen. Über einen sozialen Mechanismus kulturellen Wandels und kollektiver Kreativität. Bielefeld: transcript.
- Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1973): Archäologie des Wissens. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit: erster Band. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1987): Das Subjekt und die Macht. In: Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow (Hg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt a.M.: Athenäum, S. 243–250.
- Friedrichs, Nils (2014): Zwischen Akzeptanz und Ablehnung: Überlegungen zu einem Modell religiöser Toleranz. In: Detlef Pollack, Olaf Müller, Gergely László Rosta, Nils Friedrichs und Alexander Yendell (Hg.): Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa. Wiesbaden: Springer VS, S. 155–178.
- Fries, Regina; Wilke, Annette (2003): Dialog von unten: Musliminnen und Christinnen im Austausch. In: Siri Fuhrmann, Irmgard Pahl und Erich Geldbach (Hg.): Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften. Ein Forschungsbericht. Münster: Lit Verlag, S. 269–302.
- Gabriel, Karl (2009): Die Kirchen in Westdeutschland: Ein asymmetrischer religiöser Pluralismus in Deutschland 2008. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.):

- Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, S. 99-124.
- Gärtner, Christel (2016): Generationen. In: Lucian Hölscher und Volkhard Krech (Hg.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, S. 293-338.
- Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L.; Paul, Axel T. (2008): Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung. Bern: Huber.
- Gloel, Hans-Martin (Hg.) (2005): Brücken bauen – Christen und Muslime erleben Begegnung. Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene.
- Griera, Mar; Forteza, Maria (2011): New actors on the governance of religious diversity in European cities: The role of interfaith platforms. In: Jeffrey Haynes und Anja Hennig (Hg.): Religious actors in the public sphere. Means, objectives and effects. London: Routledge, S. 113-131.
- Hafez, Kai (2010): Mediengesellschaft – Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungsbedingungen des Islambildes deutscher Medien. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: Springer VS, S. 101-119.
- Hall, Stuart (1999): Ethnizität: Identität und Differenz. In: Jan Engelmann (Hg.): Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader. Frankfurt a.M.: Campus, S. 83-98.
- Hall, Stuart (2004): Wer braucht Identität? In: Stuart Hall (Hg.): Ideologie, Identität, Repräsentation. Hamburg: Argument, S. 167-187.
- Hanselmann, Johannes; Hild, Helmut; Lohse, Eduard (Hg.) (1984): Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Haug, Sonja; Müssig, Stephanie; Stichs, Anja (2008): Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Nürnberg: BAMF.
- Heine, Susanne; Özsoy, Ömer; Schwöbel, Christoph; Takim, Abdullah (Hg.) (2014): Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Heinig, Hans Michael (2010): Der Körperschaftsstatus nach Art. 137 Abs. 5 S. 2 WRV – Ein Gleichheitsversprechen. In: Hans G. Kippenberg und Astrid Reuter (Hg.): Religionskonflikte im Verfassungsstaat. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 93-119.

- Hermanns, Harry (1991): Narratives Interview. In: Uwe et al. Flick (Hg.): Handbuch qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. Weinheim: Beltz, S. 182-185.
- Hero, Markus; Krech, Volkhard (2012): Religiöse Pluralisierung im Dreiländer-Vergleich – religiöse und zivilgesellschaftliche Konsequenzen. In: Detlef Pollack, Ingrid Tucci und Hans-Georg Ziebertz (Hg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 135-155.
- Hervieu-Léger, Danièle (1990): Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization. In: *Sociological Analysis* 51, 15-25.
- Hildenbrand, Bruno (2004): Gemeinsames Ziel, verschiedene Wege: Grounded Theory und Objektive Hermeneutik im Vergleich. In: *Sozialer Sinn* 5 (2), S. 177-194.
- Hinterhuber, Eva Maria (2009): Abrahamischer Dialog und Zivilgesellschaft. Eine Untersuchung zum sozialintegrativen Potential des Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen. Stuttgart: Lucius&Lucius.
- Hirschauer, Stefan (2014): Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten/Un/doing Differences. The Contingency of Social Belonging. In: *Zeitschrift für Soziologie* 43 (3), S. 170-191.
- Honneth, Axel (2000): Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veraltern der Psychoanalyse. In: *PSYCHE – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 54 (11), 1187-1109.
- Huber, Stefan (2008): Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität. In: *Journal für Psychologie. Theorie – Forschung – Praxis* 16 (3), 17 Seiten.
- Hunn, Karin (2005): »Nächstes Jahr kehren wir zurück«. Die Geschichte der türkischen Gastarbeiter. Göttingen: Wallstein.
- Jähnichen, Traugott (2016): Religion und private Lebensführung. Resümee über die konfessionellen Transformationsprozesse der »langen« 1960er Jahre in theologischer Perspektive. In: Claudia Lepp, Harry Oelke und Detlef Pollack (Hg.): Religion und Lebensführung im Umbruch der 1960er Jahre. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 349-356.
- Jetzakowitz, Jens (2000): Recht und Religion in der modernen Gesellschaft. Soziologische Theorie und Analyse am Beispiel der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in Sachen »Religion« zwischen den Jahren 1983 und 1997. Münster: Lit Verlag.
- Joas, Hans (2011): Chancen und Probleme interreligiöser Verständigung. In: *Ökumenische Rundschau* 60 (1), S. 30-39.

- Karakasoglu, Yasemin; Klinkhammer, Gritt (2016): Religionsverhältnisse. In: Paul Mecheril, unter Mitarbeit von Kourabas, Veronika und Matthias Rangger (Hg.): *Handbuch Migrationspädagogik*. Weinheim: Beltz, S. 294-310.
- Keller, Reiner (2012): Der menschliche Faktor. Über Akteur(inn)en, Sprecher(inn)en, Subjektpositionen, Subjektivierungsweisen in der Wissenssoziologischen Diskursanalyse. In: Reiner Keller, Werner Schneider und Willy Viehöver (Hg.): *Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 69-107.
- Keupp, Heiner (1988): Auf dem Weg zur Patchworkidentität? In: *Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis* (20), S. 425-438.
- Keupp, Heiner (1989): Auf der Suche nach der verlorenen Identität. In: ders. und Helga Bilden (Hg.): *Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel*. Göttingen: Verl. für Psychologie Hogrefe, S. 47-69.
- Keupp, Heiner (1997): Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung. In: ders. und Renate Höfer (Hg.): *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 11-39.
- King, Sallie B. (2011): Interreligious Dialogue. In: Chad Meister (Hg.): *The Oxford Handbook of Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press, S. 101-114.
- Kippenberg, Hans G. (1983): Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert. In: ders. und Burkhard Gladigow (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München: Kösel, S. 9-28.
- Kippenberg, Hans G.; Stuckrad, Kocku von (2003): Religionswissenschaftliche Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland. Eine Öffnung der Perspektiven. In: Hartmut Lehmann (Hg.): *Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte*. Göttingen: Wallstein, S. 145-162.
- Kirchenamt der EKD (Hg.) (2002): *Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kirchenamt der EKD (Hg.) (2006): *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD (EKD Texte 86)*. Hannover.

- Klinkhammer, Gritt (2020): Interreligious dialogue groups and the mass media. In: *Religion* 50 (3) (im Erscheinen). DOI: 10.1080/0048721X.2020.1754604.
- Klinkhammer, Gritt (2019): Der interreligiöse Dialog als Boundary Work. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27 (1), S. 78-102.
- Klinkhammer, Gritt; Frese, Hans-Ludwig; Satilmis, Ayla; Seibert, Tina (2011): Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie. Bremen: Universität Bremen.
- Klinkhammer, Gritt; Frick, Tobias (Hg.) (2002): Religionen und Recht. Eine interdisziplinäre Diskussion um die Integration von Religionen in demokratischen Gesellschaften. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Klinkhammer, Gritt; Satilmis, Ayla (2007): Kriterien und Standards der interreligiösen und interkulturellen Kommunikation. Eine Evaluation des Dialogs mit dem Islam; Projektabschlussbericht. Bremen: Universität Bremen.
- Klinkhammer, Gritt; Satilmis, Ayla (Hg.) (2008): Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation. Berlin, Münster: Lit Verlag.
- Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Kohli, Martin (1985): Die Institutionalisierung des Lebenslaufs: historische Befunde und theoretische Argumente. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37 (1), S. 1-29.
- Kohli, Martin (1994): Institutionalisierung und Individualisierung der Erwerbsbiographie. In: Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 219-244.
- Kohli, Martin (2002): Der institutionalisierte Lebenslauf: Ein Blick zurück und nach vorn. In: Jutta Allmendinger (Hg.): Entstaatlichung und soziale Sicherheit. Arbeitsgruppen-, Sektionssitzungs- und Ad-hoc-Gruppenbeiträge. Opladen: Leske + Budrich, S. 525-545.
- Krappmann, Lothar (1971): Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Krappmann, Lothar (1997): Die Identitätsproblematik nach Erikson aus einer interaktionistischen Sicht. In: Heiner Keupp und Renate Höfer (Hg.):

- Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 66-92.
- Kraul, Margret; Radicke, Christina (2012): Familiäre Erziehung zwischen Tradierung, intergenerationeller Dynamik und Aneignung. In: Dimitrij Owetschkin (Hg.): Tradierungsprozesse im Wandel der Moderne. Religion und Familie im Spannungsfeld von Konfessionalität und Pluralisierung. Essen, Ruhr: Klartext, S. 137-161.
- Krotz, Friedrich (2007): Mediatisierung. Fallstudien zum Wandel von Kommunikation. Wiesbaden: Springer VS.
- Krotz, Friedrich (2009): Posttraditionale Vergemeinschaftung und mediatisierte Kommunikation. Zum Zusammenhang von sozialem, medialem und kommunikativem Wandel. In: Ronald Hitzler, Anne Honer und Michaela Pfadenhauer (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen. Wiesbaden: Springer VS, S. 151-169.
- Krüger, Helga; Born, Claudia (1991): Unterbrochene Erwerbskarrieren und Berufsspezifität. Zum Arbeitsmarkt- und Familienpuzzle im weiblichen Lebensverlauf. In: Karl Ulrich Mayer, Jutta Allmendinger und Johannes Huinink (Hg.): Vom Regen in die Traufe. Frauen zwischen Beruf und Familie. Frankfurt a.M. u.a.: Campus, S. 142-161.
- Lauser, Andrea; Weißköppel, Cordula (2008): Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext. Bielefeld: transcript.
- Logemann, Niels (2001): Konfessionsverschiedene Familien. Eine empirische Untersuchung von unterschiedlichen Entscheidungsbereichen und ihre theoretische Erklärung unter Verwendung des Bourdieuschen Kapitalkonzepts. Würzburg: Ergon.
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lutz-Bachmann, Matthias (2014): Die postsäkulare Konstellation: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft. In: ders. (Hg.): Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs. Unter Mitarbeit von William Barbieri, James Bohman, José Casanova, Rainer Forst, Karl Gabriel, Friedrich Wilhelm Graf et al. Frankfurt a.M.: Campus, S. 79-96.
- Malik, Jamal (2008): Interreligiöser Dialog – ein Integrationswerkzeug? In: Gritt Klinkhammer und Ayla Satilmis (Hg.): Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation. Berlin, Münster: Lit Verlag, S. 141-166.

- Mannheim, Karl (1964, orig. 1928): Das Problem der Generationen. In: Kurt H. Wolff (Hg.): Karl Mannheim: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Neuwied, Berlin: Luchterhand, S. 509-565.
- Matthes, Joachim (1985): Karl Mannheims »Das Problem der Generationen«, neu gelesen. Generationen-»Gruppen« oder »gesellschaftliche Regelung von Zeitlichkeit«? In: *Zeitschrift für Soziologie* 14 (5), S. 363-372.
- Mayer, Karl-Ulrich (1998): Lebensverlauf. In: Bernhard Schäfers und Wolfgang Zapf (Hg.): Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 446-460.
- Mecheril, Paul (2001): Pädagogiken natio-kultureller Mehrfachzugehörigkeit. Vom »Kulturkonflikt« zur »Hybridität«. In: *Diskurs* 10 (2), S. 41-48.
- Meier-Hüsing, Peter; Otten, Dirk (2003): Handbuch der religiösen Gemeinschaften in Bremen. Bremen: Edition Temmen.
- Meissner, Fran; Vertovec, Steven (2015): Comparing Super-Diversity. In: *Ethnic and Racial Studies* 38 (4), S. 541-555. DOI: 10.1080/01419870.2015.980295.
- Mey, Günter; Mruck, Katja (2011): Grounded-Theory-Methodologie: Entwicklung, Stand, Perspektiven. In: Günter Mey und Katja Mruck (Hg.): Grounded Theory Reader. Wiesbaden: Springer VS, S. 11-48.
- Micksch, Jürgen (2005): Islamforen in Deutschland. Dialoge mit Muslimen. Frankfurt a.M.: Lembeck.
- Möllers, Norma; Hälterlein, Jens; Spies, Tina (2014): Subjektivierung als Artikulation diskursiver Ordnungen. Zur Aneignung von Subjektpositionen im Kontext der Entwicklung automatisierter Videoüberwachung. In: *Zeitschrift für Diskursforschung* (1), S. 55-76.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2012): Vernetzte Vielfalt: Religionskontakt in interreligiösen Aktivitäten. In: ders. (Hg.): Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland. Bielefeld: transcript, S. 241-268.
- Nagel, Alexander-Kenneth; Kalender, Mehmet (2014): The Many Faces of Dialogue. Driving Forces for Participating in Interreligious Activities. In: Katajan Amirpour, Wolfram Weisse, Anna Körs und Dörthe Vieregge (Hg.): Religions and Dialogue. International Approaches. New York: Waxmann, S. 85-100.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2015): Diesseits des Dialogs. Zur Vielfalt interreligiöser Aktivitäten. In: Katajan Amirpur, Wolfgang Weiße (Hg.): Religionen – Dialog – Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie. Münster: Waxmann, S. 57-68.

- Nehring, Andreas (2012): Postkoloniale Religionswissenschaft: Geschichte – Diskurse – Alteritäten. In: Julia Reuter und Alexandra Karentzos (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden: Springer VS, S. 327-341.
- Neubert, Frank (2016): Die diskursive Konstitution von Religion. Wiesbaden: Springer VS.
- Neufeldt, Reina C. (2011): Interfaith Dialogue: Assessing Theories of Change. In: *Peace & Change* 36 (3), S. 344-372.
- Neumaier, Anna (2020): The Big Friendly Counter-Space? Interreligious Encounter within Social Media. In: *Religion* 50 (3) (im Erscheinen). DOI: 10.1080/0048721X.2020.1754605.
- Neuser, Bernd (2005): Dialog im Wandel. Der christlich-islamische Dialog – Anfänge, Krisen, neue Wege. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlags-Haus.
- Ohr, Anna; Kalender, Mehmet (2018): Interreligious Practice in Hamburg. A Mapping of Motivations, Conditions, Potential Benefits and Limitations from a Participant's Perspektive. In: Julia Ipgrave, Thorsten Knauth, Anna Körs, Dörthe Vieregge und Marie von der Lippe (Hg.): Religion and dialogue in the city. Case studies on interreligious encounter in urban community and education. New York: Waxmann, S. 55-83.
- Olson, Daniel V. A.; Pollack, Detlef (2008): The Role of Religion in Modern Societies. New York: Routledge.
- Owetschkin, Dimitrij (2010): Konfessionsverschiedene Ehen und Familien als Instanzen der religiösen Sozialisation. In: *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen* (44), S. 59-88.
- Owetschkin, Dimitrij (2012): Religiöse und konfessionelle Identität in konfessionsverschiedenen Familien. Theoretische Zugänge und historische Entwicklungen in der alten Bundesrepublik. In: ders. (Hg.): Tradierungsprozesse im Wandel der Moderne. Religion und Familie im Spannungsfeld von Konfessionalität und Pluralisierung. Essen, Ruhr: Klartext, S. 199-242.
- Owetschkin, Dimitrij (2013): Auf dem Weg zur »Ökumene im Kleinen«. Kirchen, bikonfessionelle Ehen und das evangelisch-katholische Verhältnis in der alten Bundesrepublik. In: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* (7), S. 121-168.
- Pagenstecher, Cord (2008): »Das Boot ist voll« – Schreckensvision des vereinten Deutschland. In: Gerhard Paul (Hg.): Das Jahrhundert der Bilder: Bildatlas 1949 bis heute. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 606-613.

- Paulus, Christiane (1999): *Interreligiöse Praxis postmodern. Eine Untersuchung muslimisch-christlicher Ehen in der BRD*. Frankfurt a.M.: Verlag Peter Lang.
- Pickel, Gert (2013): *Verstehen was verbindet. Religion und Zusammenhalt im internationalen Vergleich*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Pollack, Detlef (2014): Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in ausgewählten Ländern Europas: Erste Beobachtungen. In: ders., Olaf Müller, Gergely László Rosta, Nils Friedrichs und Alexander Yendell (Hg.): *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden: Springer VS, S. 13-34.
- Pollack, Detlef (1996): Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie. In: Karl Gabriel (Hg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh: Kaiser, S. 57-85.
- Pollack, Detlef (2016): Einleitung. In: Claudia Lepp, Harry Oelke und Detlef Pollack (Hg.): *Religion und Lebensführung im Umbruch der 1960er Jahre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 9-30.
- Pollack, Detlef; Müller, Olaf (2013): *Verstehen was verbindet. Religion und Zusammenhalt in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Pollack, Detlef; Tucci, Ingrid; Ziebertz, Hans-Georg (Hg.) (2012): *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Reckwitz, Andreas (2008): Generalisierte Hybridität und Diskursanalyse: Zur Dekonstruktion von Hybriditäten in spätmodernen populären Subjektdiskursen. In: Britta Kalscheuer und Lars Allolio-Näcke (Hg.): *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht*. Frankfurt, New York: Campus, S. 17-39.
- Reckwitz, Andreas (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Renz, Andreas (2014): Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre »Nostra aetate« – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reuter, Astrid (2014): *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Religionskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Riesebrodt, Martin (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«. München: Beck.
- Rohe, Matthias; Khorchide, Mouhanad; Engin, Havva; Schmid, Hansjörg; Özsoy, Ömer (2015): Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens. Freiburg, Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- Rosa, Hartmut (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rötting, Martin (2011): Religion in Bewegung. Dialog-Typen und Prozess im interreligiösen Lernen. Münster: Lit Verlag.
- Rötting, Martin; Sinn, Simone; Inan, Aykan (Hg.) (2016): Praxisbuch interreligiöser Dialog. Begegnungen initiieren und begleiten. Sankt Ottilien: EOS Editions.
- Ruttmann, Hermann (1995): Vielfalt der Religionen – am Beispiel der Glaubensgemeinschaften im Landkreis Marburg-Biedenkopf. mit Fotografien von Karl-Heinz Schlierbach. Marburg: Remid e. V.
- Schädel, Anja; Wegner, Gerhard (2014): Verbundenheit, Mitgliedschaft und Erwartungen. Die Evangelischen und ihre Kirche. In: EKD (Hg.): Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. EKD Erhebung über die Kirchenmitgliedschaft, S. 86-92.
- Schmid, Hansjörg; Akca, Ayşe Almila; Barwig, Klaus (Hg.) (2008): Gesellschaft gemeinsam gestalten. Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg. Baden-Baden: Nomos.
- Schütze, Fritz (1984): Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens. In: Martin Kohli und Günther Robert (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven. Stuttgart: Metzler, S. 78-117.
- Seifert, Wolfgang (2012): Geschichte der Zuwanderung nach Deutschland nach 1950: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Smart, Ninian (1999): Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs. New Jersey: Pearson Education.
- Sperber, Jutta (1999): Dialog mit dem Islam. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

- Spielhaus, Riem (2011): Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung. Würzburg: Ergon.
- Spieß, Tabea; Wegner, Gerhard (2014): »Junge Alte«. In: EKD (Hg.): Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. EKD Erhebung über die Kirchenmitgliedschaft, S. 73-76.
- Spies, Tina (2017): Subjektpositionen und Positionierungen im Diskurs. Methodologische Überlegungen zu Subjekt, Macht und Agency im Anschluss an Stuart Hall. In: dies. und Elisabeth Tuider (Hg.): Biographie und Diskurs. Methodisches Vorgehen und Methodologische Verbindungen. Wiesbaden: Springer VS, S. 69-90.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? In: Cary Nelson und Lawrence Grossberg (Hg.): Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana: University of Illinois Press, S. 271-313.
- Stark, Rodney; Finke, Roger (2000): Acts of faith. Explaining the human side of religion. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney; Glock, Charles Y. (1968): American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley: University of California Press.
- Strauss, Anselm L. (1991): Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung. Stuttgart: UTB.
- Strauss, Anselm L.; Corbin, Juliet M. (1996): Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz.
- Strübing, Jörg (2014): Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatistischen Forschungsstils. Wiesbaden: Springer VS.
- Swidler, Leonard (2013): The History of Inter-Religious Dialogue. In: Catherine Cornille (Hg.): The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue, II. Chichester: John Wiley & Sons, S. 1-19.
- Swidler, Leonard J.; Dean, Lester (1987): Breaking down the wall between Americans and East Germans. Jews and Christians through dialogue. Lanham: University Press of America.
- Tezcan, Levent (2006): Interreligiöser Dialog und politische Religionen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (28-29), S. 26-32.
- Tezcan, Levent (2012): Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz. Konstanz: Konstanz University Press.

- Trautmüller, Richard (2014): Religiöse Vielfalt, Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt. Religionsmonitor: verstehen was verbindet. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Tuider, Elisabeth; Spies, Tina (2017): Biographie und Diskurs – eine Einleitung. In: Tina Spies und Elisabeth Tuider (Hg.): Biographie und Diskurs. Methodisches Vorgehen und Methodologische Verbindungen. Wiesbaden: Springer VS, S. 1-20.
- van Ess, Josef (1997): Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert. Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam (4). Berlin, New York: De Gruyter.
- Vertovec, Steven (2007): Super-Diversity and its Implications. In: *Ethnic and Racial Studies* 30 (6), S. 1024-1054.
- Völter, Bettina; Dausien, Bettina; Lutz, Helma; Rosenthal, Gabriele (2009): Einleitung. In: Bettina Dausien, Helma Lutz und Gabriele Rosenthal (Hg.): Biographieforschung im Diskurs. Wiesbaden: Springer VS, S. 7-20.
- Vött, Matthias (2002): Interreligiöse Dialogkompetenz. Ein Lernprogramm für den muslimisch-christlichen Dialog. Frankfurt a.M.: Lembeck.
- Welsch, Wolfgang (2012): Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Schamma Schahadat und Dorothee Kimmich (Hg.): Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität. Bielefeld: transcript, S. 25-40.
- Weymann, Ansgar (1989): Handlungsspielräume. Untersuchungen zur Individualisierung und Institutionalisierung von Lebensläufen in der Moderne. Stuttgart: Enke.
- Wilke, Annette (2005): Interreligiöser Dialog und interreligiöse Kompetenz. Ein religionswissenschaftlicher Forschungsbeitrag zum Dialog der Religionen am Fallbeispiel eines christlich-muslimischen Frauenkreises. In: Thorsten Gerald Schneider (Hg.): »Kinder Abrahams«: religiöser Austausch im lebendigen Kontext. Festschrift zur Eröffnung des Centrums für Religiöse Studien. Münster: Lit Verlag, S. 221-281.
- Wilke, Annette (2006): Interreligiöses Verstehen: Rahmenbedingungen für einen gelingenden christlich-muslimischen Dialog. In: Doris Strahm und Manuela Kalsky (Hg.): Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht der Frauen. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, S. 14-26.
- Willems, Ulrich; Reuter, Astrid; Gerster, Dietmar (Hg.) (2016): Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung. Frankfurt, New York: Campus.

- Wimmer, Andreas (2008): The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. In: *American Journal of Sociology* 113 (4), S. 970-1022.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1993): Biographische Unsicherheit. Formen weiblicher Identität in der »reflexiven Moderne«: Das Beispiel der Zeitarbeiterinnen. Wiesbaden: Springer VS.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2002): Säkularisierungsprozesse und kulturelle Generationen. In: Günter Burkart und Jürgen Wolf (Hg.): *Lebenszeiten. Erkundungen zur Soziologie der Generationen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften; Imprint, S. 209-228.
- Yendell, Alexander (2014): Warum die Bevölkerung Ostdeutschlands gegenüber Muslimen ablehnender eingestellt ist als die Bevölkerung Westdeutschlands. In: Detlef Pollack, Olaf Müller, Gergely László Rosta, Nils Friedrichs und Alexander Yendell (Hg.): *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden: Springer VS, S. 59-78.

Online-Literatur

- Pressemitteilung des Bundesministerium des Innern vom 13.09.2015. Online verfügbar unter <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/kurzmeldungen/DE/2015/09/grenzkontrollen-an-der-grenze-zu-oesterreich-wiedereingef%C3%BChrt.html>.
- Teilnehmendenzahlen an »Pegida«-Kundgebungen in Dresden. Online verfügbar unter <https://de.wikipedia.org/wiki/Pegida>.
- BMFSFJ (2018): Frauen in Deutschland. Hg. v. Gleichstellungsbeauftragten der Bundesregierung. Online verfügbar unter <https://www.bmfsfj.de/blob/93872/52236f60dc89674e222de2aca189f5fc/frauen-in-deutschland-data.pdf>.
- Council of Europe (2008): White Paper on Intercultural Dialogue »Living Together As Equals In Dignity«. Strassbourg. Online verfügbar unter https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_en.pdf.
- SPIEGEL (Hg.) (1991/Heft 37): Ansturm der Armen. Flüchtlinge Aussiedler Asylanten. Online verfügbar unter <https://www.spiegel.de/spiegel/print/index-1991-37.html>.

- SPIEGEL (1993/23): Weder Heimat noch Freunde. Online verfügbar unter <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13682474.html>.
- Deutscher Koordinierungsrat. Online verfügbar unter <https://www.deutscher-koordinierungsrat.de/gesellschaften-info>.
- EKD (2013): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Online verfügbar unter <https://www.ekd.de/22584.htm>.
- fowid (2018). Online verfügbar unter <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2018>.
- »WSI Report 16: Die Gastarbeiter. Geschichte und aktuelle soziale Lage« (2014), hg.v. Höhne, Jutta; Linden, Benedikt; Seils, Eric; Wiebel, Anne. Online verfügbar unter https://www.boeckler.de/pdf/p_wsi_report_16_2014.pdf.
- »Ecclesiam suam« Rundschreiben von Papst Paul VI. (1966). Online verfügbar unter <https://www.erzbistum-muenchen.de/cms-media/media-21711520.pdf>.
- »A common Word Between Us and You« (2007), hg.v. The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought. Jordanien. Online verfügbar unter <https://www.acommonword.com/introduction-to-a-common-word-between-us-and-you/>.
- »Nostra aetate« (1965). Erklärung des Vatikanum II. über das Verhältnis der Katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Online verfügbar unter www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html.

Filmverzeichnis

- »Das weiße Band – Eine deutsche Kindergeschichte« (2009) von Michael Haneke. DEU; AUT; FRA; ITA.

Anhang

Liste der Transkriptionskürzel

I = Interviewerin

Name = Anonymisierter Name des Befragten

Wort- Bricht Aussage ab (z.B. um neu anzusetzen)

Wort... Pause, Stimme senkt sich (auslaufendes Ende)

Wort [3] Pause von mind. 3 Sekunden, Längenangabe in Sekunden

WORT stark betontes Wort (vom Sprecher explizit hervorgehoben)

[Wort] sonstige Lautäußerung, z.B. [lacht], [seufzt]

(Wort) nicht ganz eindeutig zu verstehende Worte

//Wort// Einwurf der Interviewerin

[...] hier: gekürzte Stelle

Anonymisierte Liste der in der Arbeit zitierten InterviewpartnerInnen

Name	Alter zum Zeitpunkt des Interviews	Geburtsort	Religion	Beruf/Ausbildung
Adem	39	Türkei	Muslim	Restaurantfachmann
Andrea	47	Westdeutschland	Christin	Gemeindereferentin
Angelika	65	Ostdeutschland	Christin	Theologin
Barbara	54	Westdeutschland	Christin	Gemeindereferentin
Bilgün	46	Türkei	Muslimin	Krankenschwester, Referentin Soziale Arbeit
Birgit	53	Westdeutschland	Christin	Sozialpädagogische Fachkraft
Hamid	28	Marokko	Muslim	Musiker
Christian	47	Westdeutschland	Christ	Musiker
Christine	52	Westdeutschland	Christin	Referentin im Bereich Entwicklungspolitik
Damir	40	Türkei	Muslim	Elektriker
Emine	62	Türkei	Muslimin	Erzieherin
Hasan	63	Türkei	Muslim	Maschinenbauingenieur
Heidrun	71	Westdeutschland	Christin	Sozialarbeiterin
Jessica	26	Westdeutschland	Christin	Studentin der Sozialen Arbeit

Lorena	80	Mexiko	Christin	Lehraufträge für Sprachen u.a.
Manfred	61	Westdeutsch-land	Christ	Industriekaufmann, Erwachsenenbildung
Marcel	32	Westdeutsch-land	Christ	Physiker
Melina	24	Westdeutsch-land	Musli-min	Biologiestudentin
Monika	63	Westdeutsch-land	Christin	Designerin, Künstlerin
Namika	26	Westdeutsch-land	Musli-min	Jurastudentin
Nilüfer	42	Westdeutsch-land	Musli-min	Programmiererin
Renate	71	Westdeutsch-land	Christin	Lehramtsstudium, Hausfrau
Yusuf	60	Jordanien	Muslim	Programmierer
Yvonne	31	Ostdeutsch-land	Musli-min	Sozialarbeiterin

Religionswissenschaft



Frederik Elwert, Martin Radermacher, Jens Schlammelcher (Hg.)
Handbuch Evangelikalismus

2017, 452 S., Hardcover, 3 Farbbildungen
39,99 € (DE), 978-3-8376-3201-9
E-Book: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3201-3



Bernhard Grümme
Aufbruch in die Öffentlichkeit?
Reflexionen zum ›public turn‹ in der Religionspädagogik

2018, 254 S., kart.
29,99 € (DE), 978-3-8376-4227-8
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
E-Book: ISBN 978-3-8394-4227-2



Oliver Wäckerlig
Vernetzte Islamfeindlichkeit
Die transatlantische Bewegung gegen »Islamisierung«.
Events – Organisationen – Medien

2019, 432 S., kart., 9 SW-Abbildungen
44,99 € (DE), 978-3-8376-4973-4
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
E-Book: ISBN 978-3-8394-4973-8

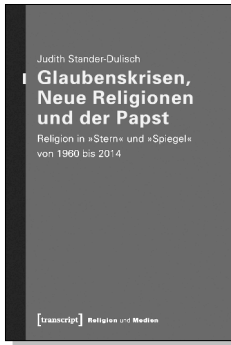
**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Religionswissenschaft



Antje Mickan, Thomas Klie, Peter A. Berger (Hg.)
Räume zwischen Kunst und Religion
Sprechende Formen und religionshybride Praxis

2019, 240 S., kart., 56 SW-Abbildungen, 6 Farabbildungen
39,99 € (DE), 978-3-8376-4672-6
E-Book: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4672-0



Judith Stander-Dulisch
Glaubenskrisen, Neue Religionen und der Papst
Religion in »Stern« und »Spiegel« von 1960 bis 2014

2019, 482 S., kart., 155 SW-Abbildungen, 10 Farabbildungen
49,99 € (DE), 978-3-8376-4102-8
E-Book: 49,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4102-2



Mirjam Mezger
Religion, Spiritualität, Medizin
Alternative Religiosität und Palliative Care in der Schweiz

2018, 218 S., kart., 9 SW-Abbildungen, 3 Farabbildungen
34,99 € (DE), 978-3-8376-4165-3
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
E-Book: ISBN 978-3-8394-4165-7

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

